

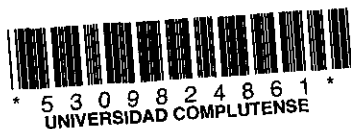
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA LATINA

LATÍN PAGANO, LENGUA DE CRISTIANOS:
CRISTIANIZACIÓN DEL LÉXICO EN LAS
DIVINAE INSTITVTIONES DE LACTANCIO

TESIS DOCTORAL



PRESENTADA POR: LOURDES MARTÍN-ALBO HUERTAS.

DIRIGIDA POR: Dr. D. JUAN LORENZO LORENZO, CATEDRÁTICO DE
FILOLOGÍA LATINA DE LA U.C.M.

INTRODUCCIÓN

I. LATÍN CRISTIANO O LATÍN DE LOS CRISTIANOS. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

1. Hasta finales del siglo XIX y principios del XX, la lengua latina posterior al siglo II d. C. había sido preterida por los estudiosos, que la consideraban *decadente*. Sin embargo, a partir de esta época surgen dos grupos de investigadores que se acercan al estudio del uso que tanto los cristianos como los paganos hacían de la lengua latina en la etapa posterior a la denominada clásica:

a) Por un lado, hallamos autores como Gölzer¹, Bonnet² y Löfstedt³, cuyos estudios sobre el llamado *bajo latín* en general y sobre la lengua de los Padres de la Iglesia en particular dan el impulso para futuras investigaciones. Estos autores profundizan en las características del vocabulario, de la semántica, de la gramática, de la morfología, de la sintaxis y del estilo de los escritores eclesiásticos, y consideran que tanto el latín en el que escribían los cristianos como aquel en el que escribían los paganos era el mismo: en su opinión, todas son obras escritas en una misma lengua y una misma época y, por tanto, no hacen distinción en su estudio. Otros estudios dedicados exclusivamente al latín tardío, como los de Norden⁴, Nisard⁵ o Sommer⁶, así como el dedicado por Rönsch⁷ al latín de

¹ H. Gölzer, "Histoire du latin du III^e au VII^e siècle", *Revue internationale de l'enseignement*, 1908, 97-129. *Étude lexicographique sur le latin de saint Jérôme*, París 1885. *Le latin de saint Avite, évêque de Vienne*, París 1909.

² M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, París 1890.

³ E. Löfstedt, *Late latin*, Oslo 1959 y *Philologisches Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Upsala 1911.

⁴ E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig 1898.

⁵ D. Nisard, *Études de mœurs et de la critique sur les poètes romains de la décadence*, París 1867.

⁶ F. Sommer, *Handbuch der lateinischen Laut und Formenlehre*, Heidelberg 1914.

⁷ H. Rönsch, *Itala und Vulgata*, Marburgo 1875.

las traducciones bíblicas y los trabajos lexicográficos de gran envergadura que se inician en esta época⁸, vienen a significar un gran respaldo a los cada vez más numerosos estudios sobre este periodo del latín.

b) Por otro lado, encontramos una segunda tendencia que hace distinción entre dos tipos de realizaciones del latín tardío. Los autores que defienden esta teoría, Ozanam⁹ y Koffmane¹⁰, ambos del último cuarto del siglo XIX, conceden más importancia a las características que podrían llevar a establecer una diferenciación entre la *lingua pagana*, de la que hacían uso los autores no cristianos, y la *lingua cristiana*, en la que escribían sus obras los autores cristianos. Sus planteamientos parten del método cultural-histórico, porque valoran elementos extralingüísticos a la hora de estudiar el material. En esta segunda tendencia encontramos de nuevo presente la idea de que el latín tardío es un latín decadente, si bien, en este caso, los autores citados creen que la lengua de esta época experimentó una renovación a través del cristianismo.

2. La Escuela de Nimega: Schrijnen y Mohrmann.

a) J. Schrijnen¹¹, profesor en Utrecht (1910) y en la Universidad Católica de Nimega (1923-1938) recoge en un primer momento los postulados de la tendencia cultural-histórica de Ozanam y Koffmane, pero pronto la matiza y enuncia su propia teoría, que se basa en la afirmación de que el latín cristiano es

⁸ *Thesaurus Linguae Latinae* en 1900, y *L'Archiv für lateinische Lexikographie*, de Wölfflin, en 1884.

⁹ F. Ozanam, "Comment la langue latine devint Chrétienne", *Oeuvres Complètes* II, París 1873.

¹⁰ G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, Breslau 1879.

¹¹ J. Schrijnen, *Collectanea Schrijnen*, Nimega-Utrecht 1939.

una *lengua especial* (*altchristliche Sondersprache*¹²), hablada por un grupo que vivía bajo las normas de la *disciplina christiana*, que imponía un modo de vivir radicalmente enfrentado con el de la sociedad pagana, puesto que, según Schrijnen, los cristianos vivían su vida y su fe aparte del resto de la sociedad latina. Asimismo, considera que en el proceso de creación de esa *lengua especial* se vieron afectados tanto el vocabulario como la morfología, la sintaxis, el ritmo y el estilo. Por su parte, la lengua común pagana fue tomando de la *lengua especial cristiana* aquello de lo que ella carecía, y esta circunstancia acabaría provocando que la lengua cristiana se impusiera al final como lengua de todos, cristianos y paganos.

b) Todos los discípulos de Schrijnen siguen y fijan las teorías de su maestro, pero fue especialmente Mohrmann¹³ la que dio a conocer las teorías de la Escuela al ordenarlas, clasificarlas, precisarlas y matizarlas. En concreto, esta estudiosa cree que el latín de los cristianos es una *lengua de grupo* (*Gruppensprache*) y no una *lengua especial*, como defendía Schrijnen. La diferencia estriba en que esa *lengua de grupo* es también latín: se desarrolla dentro del latín común y no es una lengua distinta. Para Mohrmann, lo más destacable de esta *lengua de grupo* sería su carácter popular, ya que no se cuidaba de la pureza de la lengua y se surtía de los vocablos coloquiales, así como de préstamos e invenciones que seguían las tendencias existentes en la lengua, pero que no habían sido creados antes a causa del freno que suponía la estricta norma culta de la literatura pagana clásica. Por ello, la capacidad creadora de toda la lengua latina se vio estimulada por el cristianismo.

3. Desde que se dieron a conocer los primeros trabajos de Schrijnen, han ido apareciendo sin interrupción distintos

¹² J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Lateins (Latinitas Christianorum Primaeva 1)*, Nimega 1932.

¹³ Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des Chrétiens*, Roma 1961 (I-II); 1965 (III); 1977 (IV).

estudios sobre el tema, tanto de carácter metodológico¹⁴ como semántico, y se han llevado a cabo estudios sobre el latín patrístico, el eclesiástico, el bíblico y el de las homilías. Las reacciones que provocaron las teorías de la Escuela de Nimega fueron las siguientes:

a) Algunos autores, como Alfonsi¹⁵ y Bastardas¹⁶, aceptan explícitamente la condición de *lingua especial* del uso que hacen los cristianos del latín. De hecho, García de la Fuente¹⁷ considera que la Escuela de Nimega demostró suficientemente sus teorías, y cree que la verdadera *lingua especial* era el latín clásico, dada su pobreza de vocabulario, lo limitado del grupo de autores que la usaron y de los géneros literarios a que dio lugar. Por su parte, Perret¹⁸ considera que lo que caracteriza al latín cristiano es su voluntad expresa de crear un *lingua* distinta y separada de la común mediante una serie de artificios.

¹⁴ A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Estrasburgo 1955.

¹⁵ L. Alfonsi, "Problemi e orientamenti di letteratura cristiana antica latina", *Problemi e orientamenti critici di Letteratura*, Milán 1948.

¹⁶ J. Bastardas, "El latín de los cristianos. Estado actual de su problemática", *BIEH VII-2*, 1973, 5-18.

¹⁷ O. García de la Fuente, *Introducción al latín bíblico y cristiano*, Madrid 1990.

¹⁸ J. Perret, "L'originalité du latin chrétien", *Information Littéraire* 1, 1949, 147.

b) Sin embargo, las teorías de Schrijnen y Mohrman se vieron contestadas casi desde el principio por autores como Marouzeau¹⁹, De Ghellinck²⁰ y Devoto²¹, quienes consideran que muchas de las innovaciones atribuidas por la Escuela de Nimega al latín cristiano tienen su origen en la lengua común. Asimismo, tienden a sustituir la denominación de *latín cristiano* por la de *latín de los cristianos*, de carácter menos excluyente, y han abandonado la idea de Schrijnen de que el latín cristiano llegó a ser la lengua común al cabo del tiempo.

c) Por último, encontramos una serie de estudiosos, como Braun²², Becker²³ y Codoñer²⁴, que rechazan de plano la teoría de la existencia de una *lengua especial* o *de grupo*, distinta de la común. Indican que el latín desarrolló posibilidades que estaban latentes en la lengua al entrar en juego el cristianismo, con su concepto de la vida distinto y más amplio que el latino clásico. En concreto, Braun²⁵ defiende que la realidad de los pretendidos *cristianismos sintácticos* es más que dudosa y nunca se ha llegado a dar una demostración válida de su existencia. En cuanto al vocabulario, indica que se puede preguntar si la originalidad del latín de los cristianos no consiste simplemente en la utilización de un léxico particular, relacionado con las instituciones, la doctrina y las nuevas ideas, al que se añadió un buen número de palabras o expresiones más o menos populares que se consagraron

¹⁹ J. Marouzeau, reseña a Schrijnen en *REL* 10, 1932, 241-42.

²⁰ J. de Ghellinck, "Latin chrétien ou langue latine des chrétiens", *LEC* 8, 1939, 449-478.

²¹ G. Devoto, *Storia della lingua di Roma*, Bologna 1966.

²² R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinale de Tertullien*, París 1962.

²³ C. Becker, *Fides*, *RLAC* 7, 1968, 800-839.

²⁴ C. Codoñer, "Latín cristiano, ¿lengua de grupo?", *Nova Tellus* 3, 1985, 111-126.

²⁵ R. Braun, *op. cit.*, 15-16.

por las traducciones de los Escritos Sagrados. Otras particularidades se explicarían por las tendencias generales del latín tardío, más pujantes sobre el latín cristiano porque éste había olvidado la influencia retardataria del purismo literario. De un modo parecido se expresa Codoñer, para quien "la lengua utilizada por los cristianos, si excluimos los tecnicismos, no es diferente del latín habitual, con tal de que aceptemos una mayor influencia de las tendencias populares del latín hablado y tardío, y las marcas dejadas por las lenguas en que les ha llegado el mensaje original en la Biblia"²⁶. La autora rechaza que los cristianos constituyeran un grupo aislado, al margen de la sociedad pagana, y afirma que cristianos y paganos compartían una misma cultura en las escuelas y en los demás ámbitos de la sociedad, ya que "una es la lengua para todos, unas las normas literarias"²⁷. A pesar de todo, según Codoñer, se percibe un contraste entre paganos y cristianos que se constata en la preponderancia que adquieren las tendencias de la lengua popular y en la aparición de una terminología nueva, si bien "ninguno de estos dos rasgos da cuenta de la paradoja profunda consistente en que cada vez sean más perceptibles las afinidades entre cristianos y no cristianos y, al mismo tiempo, su expresión deje tal impresión de divergencia. Receptores ambos de una misma cultura, lo que impresiona y sorprende en el cristianismo es su esfuerzo por transformarla, por apropiársela bajo una nueva forma"²⁸.

²⁶ C. Codoñer, *op. cit.*, 123.

²⁷ C. Codoñer, *op. cit.*, 126.

²⁸ C. Codoñer, *op. cit.*, 126.

II. OBJETIVOS.

El trabajo que presento intenta determinar hasta qué punto el latín de los cristianos constituye una *lengua especial* o de *grupo* y se diferencia de la lengua empleada por escritores paganos o si, por el contrario, son tan poco relevantes sus rasgos característicos que no se puede hablar de *lengua especial*, sino de una lengua con determinados elementos léxicos específicos para designar conceptos de la doctrina cristiana.

Para ello he realizado un estudio de las *Instituciones Divinas* de Lactancio, escritor cristiano de finales del siglo III y principios del IV. Se trataba de ver si Lactancio se valió, para expresar un contenido cristiano, de una lengua especial cristiana o si, por el contrario, utilizó la lengua común pagana. Por su condición de latino purista, pagano a lo que parece durante la mayor parte de su vida, el testimonio que ofrece su obra acerca del uso que hace del latín es especialmente valioso para el estudio del latín de los cristianos.

En resumen, los objetivos del trabajo han sido los siguientes:

A. Un primer objetivo se centró en la determinación de si, en términos generales, se puede hallar en las *Instituciones Divinas* un vocabulario especial cristiano que configure una lengua especial cristiana, o si, por el contrario, el grueso del vocabulario pertenece al acervo léxico del latín común. Para ello, he estudiado el uso que Lactancio hace de los términos de contenido cristiano.

B. Con carácter más específico se planteó, por un lado, el estudio de los préstamos para determinar, en la medida de lo posible, cuál es su origen, por qué son usados por Lactancio, en qué contextos, con qué frecuencia, y si alternan con vocablos nuevos de origen latino (es decir, no atestiguados en el latín pagano pero acuñados con formantes latinos) referidas al mismo

concepto. En este último caso se ha pretendido hallar una explicación a dicha alternancia, así como determinar qué cambios de sentido o de matiz aporta al texto el uso del préstamo en unos casos y del neologismo de origen latino en otros.

C. Por otro lado, hice un estudio de los neologismos de origen latino, es decir, de las palabras nuevas de origen no extranjero, sino acuñadas sobre raíces latinas y con prefijos o sufijos también latinos²⁹, para intentar determinar su origen y con qué frecuencia son usados por Lactancio.

D. El grueso de la investigación lo constituye el estudio de las palabras latinas, procedentes del latín pagano, que se han cargado de un sentido cristiano en la obra de Lactancio, ya que es el uso que de estos términos hace el autor el que nos puede indicar si Lactancio utiliza un vocabulario especial para hablar sobre cristianismo o usa en general el mismo léxico que cuando trata sobre asuntos paganos o neutros. Para ello, se establecieron los siguientes pasos:

- Estudiar si un mismo término, usado tanto en contextos paganos como en cristianos, experimenta diferencias significativas de sentido debido a esos cambios de contexto.

- Establecer las diferencias de matices que presentan los vocablos entre todos los pasajes en los que aparecen usados en contextos cristianos.

²⁹ Términos como *annuntiatio*, *circumcisio*, *nativitas*, *resurrectio* y *salvator* son formaciones latinas nuevas, mientras que *anastasis*, *angelus*, *ecclesia*, *pascha* o *sabbatum* son préstamos.

- En general, relacionar términos pertenecientes a un mismo campo semántico para establecer los distintos matices de sentido, especialmente cuando se trata de sinónimos aparentes. En este caso, se ha intentado determinar por qué el autor usa uno y no otros, en qué contextos y si hay diferencias apreciables entre ellos.

III. METODOLOGÍA.

El estudio se ha limitado a la obra principal de Lactancio, los siete libros de las *Instituciones Divinas*, sin tener en cuenta otras obras del mismo autor, para reducir el material y por considerar dicha obra la más representativa del apologeta. Los pasos que seguí para el estudio fueron los siguientes:

A. En un primer momento, leí los siete libros para localizar todos los términos de contenido cristiano.

B. Después organicé el material encontrado atendiendo al origen del término:

- Préstamos griegos o hebreos.
- Términos de origen latino. Esta categoría aparece subdividida en otras dos:

a) Neologismos contruidos con formantes latinos. Estos vocablos no están atestiguados en los autores paganos, sino sólo en los cristianos.

b) Palabras ya existentes en el latín común que se cargan con un sentido cristiano.

C. El último paso en lo referente a la organización del material consistió en clasificar los vocablos según un criterio morfológico (sustantivo, adjetivo, verbo y adverbio) para facilitar su estudio y, dentro de cada categoría, establecí un orden alfabético. Este tipo de ordenación alfabética se reveló como la más acertada, ya que, en un primer momento, pretendí clasificar los términos por campos semánticos, lo que hubiera facilitado considerablemente la tarea de relacionar unos vocablos con otros dentro de un mismo ámbito de significado, que era uno de los objetivos. Sin embargo, muchas de las palabras quedaban aisladas, sin adscribirse a ningún campo semántico. Por ello se prefirió el estudio por orden alfabético, que facilitaba la búsqueda de términos concretos. Los estudios comparativos aparecen debidamente indicados con llamadas al término en cuyo estudio aparecen las comparaciones.

D. Cada vocablo fue estudiado en su contexto para determinar las diferencias de sentido o matiz que presenta a lo largo de toda la obra, y en qué condiciones toma un sentido cristiano.

E. En el caso de los *cristianismos semasiológicos* se hace además un estudio de los pasajes en los que presentan un contenido pagano para demostrar que el vocablo no tenía por sí mismo una acepción específicamente cristiana, sino que el hecho de que la tuviera o no dependería del contexto de cada pasaje.

F. Asimismo, se incluye, cuando procede, un estudio del origen y el desarrollo de cada vocablo. Para ello tomé como fuente de información básica el *Thesaurus Linguae Latinae*³⁰, así como los estudios de autores que pudieran aportar datos de interés para el presente trabajo.

³⁰ *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig 1900 sq.

IV. ADVERTENCIAS.

A. El texto sobre el que he trabajado es la edición de la *Patrología Latina* de Migne³¹, si bien hay que hacer las siguientes aclaraciones:

- La designación de cada pasaje se consigna con tres cifras: una primera, en caracteres romanos, que indica el libro del que está tomado el pasaje; otra, en números árabes, que se refiere al capítulo, y una tercera, también en cifras árabes, que designa el párrafo. La edición de Migne recoge sólo las dos primeras, por lo cual, para facilitar el estudio y la localización de cada pasaje, he optado por añadir la numeración de párrafos que aparece en la edición del *Corpus Christianorum* de Brandt³².

- El hecho de tomar como base de la investigación la edición de Migne y no la de Brandt, más moderna, se debe a que la primera parece más completa, ya que recoge algunos pasajes que la de Brandt no incluye. Estos pasajes, concretamente VII,26 a partir del pasaje número 10, así como VII,5 a partir del pasaje número 27, al carecer de la última cifra de identificación, se consignan con la palabra *epílogo* entre paréntesis: VII,26 (epílogo) y VII,5,27 (epílogo).

- Otra diferencia entre ambas ediciones se presenta en el libro V, esta vez referida a la designación de los capítulos: lo que en la edición de Brandt se considera capítulo 13, en la de Migne aparece desdoblado en dos capítulos distintos, 13 y 14. Por ello, la numeración de Brandt es un número inferior a la de Migne desde el capítulo 14 al 23 de dicho libro V, con lo cual Brandt recoge veintitrés capítulos donde Migne tiene veinticuatro. Sin embargo, he seguido en este caso también la numeración de Brandt para mantener una uniformidad en cuanto a la mención de pasajes en todo el trabajo.

- Si en un mismo pasaje se repite varias veces el

³¹ J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina VI: Lactantii Institutiones Divinae*, París 1844.

³² S. Brandt, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XIX: L. Caeli Firmiani Lactantii opera omnia*, Viena 1890 (Nueva York 1965).

término estudiado, en cada una de esas ocasiones el término recibe una letra minúscula a modo de identificación que no aparece en ninguna de las ediciones. Por ejemplo, en el pasaje III,27,13 encontramos en dos ocasiones el término *coelum*; el primer *coelum* aparecerá como III,27,13 (a) y el segundo, como VII,27,13 (b).

- En la edición de Migne suelen encontrarse distintas grafías de un mismo término, normalmente de nombres extranjeros. Tal es el caso del nombre *Moisés*, que aparece como *Moyses* (IV,10,13), *Moses* (IV,18,29), etc. También se advierten diferencias en el nombre del rey Salomón (*Solomon* en IV,8,15 y *Salomon* en IV,8,12), y en el del topónimo Jerusalén (*Hierosolymam* en IV,18,32 y *Hierusalem* en IV,17,8). Igualmente, un mismo vocablo puede aparecer escrito con mayúscula o con minúscula, como en el caso del nombre *spiritus*. En todas estas ocasiones he respetado la grafía original de la edición de Migne.

B. Algunas de las palabras vocablos estudiados sólo pueden ser considerados cristianismos porque se oponen a los conceptos verdaderamente cristianos, y existen únicamente porque expresan nociones que se oponen a lo que la Iglesia considera santo. Tal es el caso de voces como *haeresis*, *daemon*, *inferi*, etc.

C. Varios términos aparecen en pocos pasajes en la obra de Lactancio, lo cual dificulta el estudio y no permite sacar conclusiones fiables sobre su sentido o el uso que hace de ellos el autor.

D. Para la clasificación de los vocablos he utilizado la terminología de Ch. Mohrmann³³:

- Préstamos.
- Cristianismos lexicológicos directos: neologismos de formación latina con sentido cristiano.
- Cristianismos lexicológicos indirectos: neologismos de formación latina que carecen de sentido específicamente cristiano.
- Cristianismos semasiológicos: palabras procedentes del latín pagano que se cargan con un sentido cristiano.

E. No he realizado un estudio exhaustivo de los cristianismos lexicológicos indirectos (neologismos sin sentido cristiano que aparecen únicamente o por primera vez en un autor cristiano) por considerar que no aportaban nada significativo al trabajo de investigación. Únicamente, he indicado en las conclusiones cuáles son los que usa Lactancio.

F. Las abreviaturas de las revistas están tomadas de *L'Année Philologique*, si bien algunas no aparecen en los índices de la citada obra al no tratarse de publicaciones sobre filología. Asimismo, las abreviaturas de obras y autores latinos y las de los libros de la Biblia están tomados del *Thesaurus Linguae Latinae*.

³³ Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1961. En el artículo titulado "Le problème du vocabulaire chrétien" (*Études ...* I, 113-122) la autora diferencia entre préstamos y cristianismos lexicológicos directos, mientras que en "Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens" (*Études ...* I, 21-50) no hace tal diferenciación y da a ambos grupos de términos la denominación de *cristianismos lexicológicos directos*. En el presente trabajo he considerado más apropiado para el estudio mantener dicha diferenciación.

G. Para establecer la etimología, así como la historia del término estudiado, en el caso de que fuera conveniente para el estudio aportar esos datos, he recurrido principalmente a la información que proporciona el *Thesaurus Linguae Latinae*. Sin embargo, hay que precisar que el propio diccionario indica que desde el siglo I d. C. en adelante no es exhaustivo, aparte de que está incompleto. Por ello he recurrido en ocasiones a otros diccionarios, como el *Lexicon totius Latinitatis*³⁴, el de Ernout-Meillet³⁵ o el de Estienne³⁶. Asimismo, he usado la información que pudiera resultar interesante para este trabajo procedente de diferentes estudios sobre el latín cristiano.

³⁴ A. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*, Padua 1854-1875 (1965).

³⁵ A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París 1932 (1967).

³⁶ R. Estienne, *Thesaurus Linguae Latinae*, Basilea 1740-3 (Bruselas 1964).

PRIMERA PARTE:

PRÉSTAMOS

I. PRÉSTAMOS GRIEGOS.

A. NOMBRES.

1. ANASTASIS

Encontramos este grecismo en dos pasajes:

- En VII,23,2 se afirma que los filósofos intentaron hablar sobre la resurrección de las almas, pero de una forma tan equivocada como los poetas: *qua de anastasi philosophi quoque dicere aliquid conati sunt tam corrupte, quam poetae.*

- VII,23,5: *quod si non modo prophetae, sed etiam vates et poetae, et philosophi anastasim mortuorum futuram esse consentiunt; nemo quaerat a nobis, quemadmodum fieri posset.* Tanto los adivinos como los filósofos y los poetas están de acuerdo en que la resurrección de las almas tendrá lugar en el futuro; pero, según el autor, no podemos saber cómo sucederá algo así.

Es un préstamo del griego atestiguado sólo una vez en la literatura de traducción de los libros sagrados¹. El *Thesaurus Linguae Latinae*² indica que aparece en algunos escritores cristianos como Comodiano, Arnobio y Pseudo Ambrosio, si bien Tertuliano no usa este préstamo debido a la resistencia que ofrecía ante los términos usuales en otras teologías³. En el *Nuevo Testamento* adquiere la categoría de tecnicismo teológico que sólo se aplica a la resurrección con sentido activo, es decir, la resurrección llevada a cabo por Dios sobre los muertos,

¹ R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinale de Tertullien*, París 1962, 534 n. 4: *anastasis* sólo está atestiguado en Marcos 12,23 del *codex k*. Asimismo, aparece en *Versus Sibyllae*, de origen sin duda africano y anterior a Lactancio.

² *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig 1900 sq., s. v. *anastasis*.

³ R. Braun, *op. cit.*, 558.

los justos o sobre Jesús. Entre los cristianos de Occidente este término no tuvo éxito, y apenas dejó huellas significativas, casi limitadas a África, debido posiblemente a que las comunidades romanas dan nombres de apariencia latina a las grandes nociones de la doctrina cristiana. Así pues, ante la necesidad de nombrar este concepto tan importante para el cristianismo, los cristianos de las comunidades latinas recurrieron a los derivados de *surgere* y *resurgere*, como son *surrectio* y *resurrectio*. Las traducciones de la *Vetus Latina* y la *Vulgata* atestiguan que el uso de *resurrectio* está generalizado para traducir ἀνάστασις (en cuarenta pasajes), ἐξανάστασις (dos pasajes) y ἔγερσις (un pasaje)⁴.

No parece tener el sentido que le atribuye Blaise⁵ de *primera resurrección* o *resurrección espiritual* que tendrá lugar en este mundo y que preparará la que ocurrirá en la Parusía.

Ninguno de los dos pasajes en los que Lactancio usa este término se encuentra en un contexto de contenido específicamente cristiano, ya que en ambos el autor se refiere en general a la resurrección o reencarnación que postulan los filósofos y poetas paganos, como Pitágoras, Crisipo o las Sibilas, así como los profetas. Frente a esto, constatamos que Lactancio siempre usa *resurrectio* en contextos de contenido marcadamente cristiano, pues con dicho vocablo se refiere a la Resurrección de Cristo o a la de los muertos para el Juicio Final⁶.

⁴ R. Braun, *op. cit.*, 534.

⁵ A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout 1966, 547.

⁶ Cf. *resurrectio*.

2. ANGELVS

Es uno de los préstamos griegos más usados por Lactancio; lo hallamos en veintidós pasajes que tratan sobre los siguientes temas:

A. En doce pasajes Lactancio describe qué son los ángeles y cuál es su función:

a) Son servidores (*ministri*) de Dios, no dioses:

- En I,7,8 el autor anima a los paganos a creer a su Apolo, quien en un oráculo no sólo quitó a Júpiter el trono de los dioses, sino que a todos los demás les privó del nombre al decir que deben ser llamados *mensajeros* y no *dioses*: *credant Apollini suo, qui eodem illo responso, ut Iovi principatum, sic etiam ceteris diis abstulit nomen. Tertius enim versus ostendit ministros Dei non deos, verum angelos appellari oportere*⁷.

b) Los dioses paganos no eran ángeles, sino demonios:

- El autor afirma en el pasaje I,7,9 que Apolo, a pesar de ser un demonio, se contó entre los ángeles en uno de sus oráculos: *de se [Apollo] quidem ille mentitus est, qui cum sit e numero daemonum, angelis se Dei adgregavit.*

c) Fueron enviados por Dios para el cuidado y tutela de los hombres:

- Sobre esta misión en general se pronuncia en II,14,1: *cum ergo numerus hominum coepisset increscere, providens Deus ne fraudibus suis diabolus corrumperat homines, [...] misit angelos ad tutelam cultumque generis humani.*

⁷ Con el mismo sentido lo encontramos en II,16,5 y II,16,6.

- Lactancio, en IV,10,7, expone en concreto una de estas misiones de tutela: un ángel fue enviado por Dios para que guiara a su pueblo durante el paso del Mar Rojo: *traiecit enim populum medio Mari Rubro, praecedente angelo, et scindente aquam, ut populus per siccum gradi posset.*

- Pero algunos de estos ángeles, según se explica en II,14,3, fueron pervertidos por el demonio y tuvieron hijos en la tierra, aunque estos seres ya no son ni ángeles ni hombres: *qui autem sunt ex his procreati quia neque angeli neque homines fuerunt*⁸.

d) Sobre su forma de vivir:

- Habitan junto a Dios (IV,14,13: *in conspectu Dei et angelorum*)⁹.

- Dios, según explica el autor en VII,5,9, los creó inmortales y sin maldad ni temor de males: *cum posset semper spiritibus suis immortalibus innumerabiles animas procreare, sicut angelos genuit, quibus immortalitas sine ullo malorum periculo ac metu constat.*

- Sin embargo, en VII,22,1 Lactancio indica que temen al Creador porque pueden ser castigados por Él: *nam et angeli Deum metuunt, quia castigari ab eo possunt inenarrabili quodam modo.*

B. En otros ocho pasajes, pertenecientes al libro IV, el apologeta trata de marcar las diferencias entre el Hijo de Dios y los ángeles:

a) En IV,8,7 el autor indica que existe una gran diferencia entre los ángeles y el Hijo de Dios: *magna inter hunc Dei Filium, et caeteros angelos differentia est*¹⁰.

⁸ Con el mismo sentido aparece en II,14,4.

⁹ Lo encontramos también en VII,6,1.

¹⁰ Idea que hallamos de nuevo en IV,8,9.

b) De la lectura de IV,6,2 se deduce que, al contrario que el Hijo, los ángeles no tienen dignidad de divinos: *et quamvis alios postea innumerabiles per ipsum creavisset, quos angelos dicimus, hunc [Filius] tamen solum primogenitum divini nominis appellatione dignatus est.*

c) Según señala el autor en IV,7,2, los ángeles no conocen el nombre que Dios dio a su Hijo: *primum scire nos convenit, nomen eius [Filius Dei] ne angelis quidem notum esse, qui morantur in coelo, sed ipsi soli, ac Deo Patri*¹¹.

d) En IV,8,6 se afirma que el Hijo es la palabra de Dios, pero ellos son sólo soplo de Dios: *sed tamen sanctae Litterae (Sap. XVIII), docent in quibus cautum est, illum Dei esse sermonem sive etiam rationem; itemque caeteros angelos Dei spiritus esse*¹².

e) No tienen el mismo poder que el Hijo, según explica el autor en IV,10,1: *verumtamen non in virtute angeli, aut potestate caelesti, sed in figura hominis, et conditione mortali.*

C. En los cuatro pasajes restantes el autor trata sobre el papel que desempeñarán los ángeles en el fin del mundo y en la otra vida:

a) En VII,19,5 se predice que acompañarán a Cristo en su segunda venida, apresarán a los réprobos y los pondrán en manos de los justos: *et descendet [Christus] comitantibus angelis in medium terrae; et antecedit eum flamma inextinguibilis; et virtus angelorum tradet in manus iustorum multitudinem illam, quae montem circumsederit.*

¹¹ El mismo contexto aparece en IV,7,4.

¹² Igualmente en IV,8,9.

b) Los hombres justos, según se afirma en VII,26,5, serán convertidos en algo parecido a ángeles: *et transformabit Deus homines in similitudinem angelorum*¹³.

c) Lactancio explica en VII,26,7 que los condenados sufrirán castigo eterno en presencia de los ángeles: *cum quo pariter omnis turba impiorum pro suis facinoribus, in conspectu angelorum atque iustorum, perpetuo igni cremabitur in aeternum*.

Ch. Mohrmann¹⁴ indica que este vocablo, que ya aparece en las primeras versiones de la Biblia, es un término muy utilizado por todos los escritores cristianos, ya que las primeras comunidades latinas cristianas, evangelizadas por predicadores griegos, recibieron de éstos conjuntamente el concepto y el nombre de *ángel*, y posteriormente no sintieron la necesidad de cambiar el término por otro de apariencia más latina. Esto ocurrió con casi todos los nombres de cosas o instituciones cristianas, pero no con los términos que aluden a nociones abstractas o que tocan directamente el corazón del creyente¹⁵.

Etimológicamente se trata del equivalente griego de la palabra hebrea מַלְאָךְ (*mal'āk*), *enviado*¹⁶. Por tanto, es un grecismo introducido por los primeros traductores de la Biblia, quienes usaban el vocablo *angelus* con el sentido general de *minister*¹⁷. Sin embargo, esta última palabra queda como término bíblico y nunca llega a ser verdaderamente usual en la lengua corriente, aunque parece que todo el mundo atribuía a *minister* el sentido de *ángel*, ya que en algunos comentarios bíblicos de los Padres Latinos aparece a veces *minister* sin ninguna

¹³ Encontramos la misma idea expresada en VII,6,1.

¹⁴ Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens* II, Roma 1961, 238.

¹⁵ Ch. Mohrmann, *op. cit.*, 117.

¹⁶ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, Roma 1961, 117.

¹⁷ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 47.

explicación¹⁸. Lactancio, que da pruebas de cierto purismo, emplea preferentemente *minister*. De este dato se deduce que *angelus* era un término técnico y, al mismo tiempo, la palabra usual en la lengua corriente. En cualquier caso, *minister* con el sentido de *angelus* aparece casi siempre en contexto bíblico y, a menudo, determinado por el genitivo *Dei*¹⁹.

El sustantivo *minister* aparece en catorce pasajes en las *Institutiones Divinas* frente a los veintidós en los que encontramos el préstamo *angelus*. Con *minister*, en tres de los catorce pasajes se refiere a los ángeles, aunque conserva el sentido general de *servidor*²⁰. Lactancio trata extensamente sobre los ángeles en I,7,4 ss.: los ministros o servidores de Dios son sus mensajeros (*nuntius*), y no deben ser llamados *díoses*, sino *ángeles* (*angeli*). De todo el pasaje se deduce que, para el autor, la palabra técnica es *angelus*, frente a *minister* y *nuntius*, que, por ser de carácter más general, necesitan de algún adyacente de contenido cristino, como *Dei* o *divinitatis*, para hacer referencia a los *ángeles de Dios*. Por último, sólo encontramos *nuntius* con la acepción de *ángel* en I,7,4, como traducción del griego *ἄγγελος*²¹.

3. ANTICHRISTVS

Este préstamo giego, usado ya por Tertuliano y muy extendido entre los autores cristianos, sólo aparece en un pasaje:

¹⁸ Hier., in Dan. 7, apud Ch. Mohrmann, op. cit. I, 117.

¹⁹ Ch. Mohrmann, op. cit. I, 225.

²⁰ Cf. *minister*.

²¹ Cf. *nuntius*.

- VII,19,6: *deletisque omnibus copiis, impius solus effugiet, et peribit ab eo virtus sua. Hic est autem, qui appellatur Antichristus: sed seipsum Christum mentietur, et contra verum dimicabit, et victus effugiet, et bellum saepe renovabit, et saepe vincetur; donec quarto praelio confectis omnibus impiis debellatus, et captus, tandem scelerum suorum luat poenas.* El autor habla sobre el fin del mundo, momento en el que aparecerá la figura del Anticristo, que luchará contra Cristo en su segunda venida y será vencido por Él.

En el aparato crítico de la edición de Migne²² se indica que Lactancio no conoce suficientemente las Sagradas Escrituras y utiliza en este capítulo algunas palabras poco apropiadas sobre el Anticristo, desde el punto de vista de lo que se dice en el capítulo XVI del *Apocalipsis* de San Juan. Efectivamente, en el *Apocalipsis* no se habla de un Anticristo, sino de un falso profeta²³, también mencionado por Lactancio, así como de dos bestias²⁴ y un dragón al que se identifica con Satanás²⁵. Sin embargo, sí se hace mención expresa del Anticristo en las cartas de San Juan²⁶. San Pablo²⁷ parece hacer referencia a este personaje usando giros como *el hombre de la impiedad, el hijo de la perdición, el adversario*. Igualmente, Jesús habla de los falsos profetas y los falsos cristos que surgirán en el fin de los tiempos para perder a los elegidos²⁸. Así pues, Jesús no habla de un anticristo, sino de muchos falsos profetas que se arrogarán el título de dios, harán prodigios e intentarán confundir a su pueblo. Parece que Lactancio mezcla desde VII,17,2 hasta VII,19,6 la narración del *Apocalipsis* con el discurso

²² J.P. Migne, *Patrologiae Latinae VI: Lactantii Institutiones Divinae*, París 1844, 796-797.

²³ Ap. 16,13.

²⁴ Ap. 13,8 y 13,11.

²⁵ Ap. 12,3 y 9.

²⁶ I Ioh. 2,18,22 y II Ioh. 7.

²⁷ II Tess. 2, 3-8.

²⁸ Marc. 13, 5-22 y Matth. 24, 4-24.

escatológico de Jesús, en el que ya de por sí parece que se mezclan profecías sobre la destrucción de Jerusalén por las tropas romanas en el año 70, con otras sobre el fin de los tiempos. También incluye las profecías de *Daniel 7*, donde se habla de *la abominación de la desolación*; las cartas de Juan y Pablo, así como otras fuentes apócrifas fantasiosas en las que se narran todo tipo de desgracias que, a juicio de Lactancio, sobrevendrán a los hombres. Curiosamente, para Lactancio éste no será realmente el fin del mundo, tal y como se entiende en el cristianismo, sino que, tras la derrota de este Anticristo gracias al poder de Cristo, se abrirá una nueva era en la que Cristo será el rey de este mundo, con poder temporal²⁹.

Parece que el término *antichristus* conserva su sentido etimológico para Lactancio, puesto que en VII,19,6 afirma: *éste es el llamado Anticristo, pero se asemejará ficticiamente a Cristo, luchará contra el verdadero Cristo*.

4. ANTITHEVS

Se trata de un grecismo que está atestiguado sólo en dos ocasiones: en un pasaje de Lactancio y en un texto de Arnobio³⁰.

- La noche, asociada al depravado *antidiós* que es el demonio, nos enseña, según señala el autor en II,9,13, sus muchas supersticiones: *nox autem, quam pravo illi antitheo dicimus adtributam, eius ipsius multas et varias religiones per similitudinem monstrat*.

²⁹ Cf. *regnum*.

³⁰ Arnob., nat. 4,12: *si magi suis in ac(cit)tionibus memorant antitheos saepius obrepere pro ac(cit)tis. Apud TH.L.L., s. v. antitheus*.

Lactancio fue discípulo de Arnobio, pero antes de que ambos se convirtieran al cristianismo. Parece que Lactancio no llegó a conocer la obra de contenido cristiano de su maestro, al menos en la época en la que redactó las *Instituciones Divinas*, puesto que no lo cita entre los escritores cristianos junto a Minucio Félix³¹, Tertuliano³² y Cipriano³³. Arnobio escribió el *Adversus Nationes* entre el 303 y el 310, y Lactancio escribió las *Instituciones Divinas* entre el 304 y el 311, de modo que es difícil saber quién usó primero este término y si uno copió al otro. Es posible que ambos recurrieran a este helenismo independientemente, ya que en Arnobio está tomado con el sentido de *alguien que pretende ser un dios*, mientras que Lactancio lo usa con el significado de *diablo*, aunque no con el contexto escatológico en el que aparecía *Antichristus*.

5. BAPTISMVM

Curiosamente, a pesar de designar uno de los conceptos más importantes del cristianismo y de tratarse de un término muy utilizado por los autores latinos cristianos, sólo aparece en un pasaje:

- A juicio de Lactancio, expresado en IV,15,2, Cristo instituyó el bautismo para hacer partícipes de la salvación a los gentiles, de la misma forma que en otro tiempo se había instituido la circuncisión para la salvación de los judíos: *ut quemadmodum Iudaeos suscepta circumcissione, sic etiam gentes baptismo, id est, purifici roris perfusione salvaret.*

Este término, según Mohrmann³⁴, aparece ya en las primeras

³¹ V,1,22.

³² V,1,23.

³³ V,1,24.

³⁴ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 42.

traducciones de la Biblia, puesto que se refiere a un rito traído por los predicadores griegos que fue adoptado por las primeras comunidades latinas, quienes no hicieron distinción entre el concepto y el nombre que se le daba. Frente a lo que hace Lactancio, los autores cristianos hablan más a menudo de *baptisma* o *baptismum* que de *lavacrum* o *tinctio*, términos a los que vencieron, porque las nociones de cosas concretas e instituciones entran en Roma con sus nombres originales y éstos llegan a ser usuales en la lengua corriente. Son préstamos muy antiguos y casi siempre se trata de términos vulgares, preliterarios; este proceso de préstamo de palabras de la lengua corriente no se ve contrarrestado por el purismo literario de los escritores. Son residuos del bilingüismo de los primeros cristianos, y la mayor parte están, por así decir, *santificados* gracias a la memoria de la primera predicación oral.

Loi³⁵ indica que las primeras comunidades cristianas latinas tomaron del griego los términos *βάπτισμα* y *βαπτισμός*, sin hacer, en general, distinción de sentido entre ambos.

Como queda dicho, parece que Lactancio prefiere usar *lavacrum*³⁶ antes que *baptismum*, si bien no se advierte que haya diferencias de contexto entre ambos términos. Sin embargo, en el pasaje en el que utiliza *baptismum* explica el significado del término³⁷, cosa que no ocurre cuando usa *lavacrum*. ¿Hay que concluir que *lavacrum* estaba más extendido, de forma que todo el mundo conocía su significado, mientras que *baptismum* era un término técnico o literario?. Sin embargo, parece que, en general, para todos los autores cristianos *lavacrum* era un término más solemne que *baptismum*, aunque aquél fue un vulgarismo

³⁵ V. Loi, "Note sulla terminologia battesimale latina", *Studia classica et orientalia Antonio Pagliaro oblata III*, Roma 1969, 67.

³⁶ Cf. el estudio de este vocablo.

³⁷ Según J. Doignon ("La scène évangélique du baptême de Jésus commentée par Lactance et Hilaire de Poitiers", *Epektasis. Melanges offerts au cardinal Jean Daniélou*, París 1972, 65, n. 17) las palabras *roris perfusio*, con las que Lactancio explica en qué consiste el rito, aparecen en Ovidio, *met.* 3, 164: *hic dea silvarum venatu fessa solebat / Virgineos artus liquido perfundere rore*.

en su origen. Incluso, cuando Lactancio se refiere al bautismo de Jesús³⁸, usa *lavacrum*; sin embargo, en ese mismo pasaje en el que alude al bautismo de Cristo mediante el término *lavacrum*, usa también *baptismum*, de modo que quizá esta alternancia sea una *variatio* por razones de estilo.

6. CHRISTVS

Se trata de un término lógicamente muy extendido entre los escritores cristianos de todos los tiempos, y aparece ya en las primeras traducciones latinas de la Biblia. Podemos hacer la siguiente clasificación de los cuarenta y cuatro pasajes en los que aparece el término *Christus* atendiendo a su contenido o al sentido que toma en ellos:

a) Pasajes que tratan sobre el nombre en sí: origen, pronunciación, etimología, etc, o aquellos en los que prevalece la noción de *ungido* antes que la designación del Hijo de Dios: IV,7,4; IV,7,5; IV,7,7; IV,13,9 y IV,12,13:

- No es un nombre, sino un título, según se explica en IV,7,4: *Iesus quippe inter homines nominatur: nam Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni.*

- No es *Chrestum*, sino *Christum*: IV,7,5.

- *Christum*, *Messías* en hebreo, es lo mismo que *unctum*: IV,7,7.

- En IV,19,3 el autor recuerda que fue llamado *Cristo* porque fue ungido (*ab unctione*) por Dios: *quo verbo [unxit] etiam nomen ostendit: siquidem (ut supra docui) ab unctione appellatus est Christus.*

- Lactancio afirma en IV,12,3 que Jesús es el Cristo de Dios: *quomodo igitur Iudaei et confitentur, et sperant Christum Dei?*

b) Pasajes en los que el autor intenta demostrar o establecer que en Cristo se cumplen las profecías de las Sibilas,

³⁸ IV,15,2.

los profetas u otros personajes bíblicos:

- En general (de ningún profeta en particular), en IV,14,1: quibus ex rebus apparet, prophetas omnes denuntiasse de Christo, fore aliquando, ut ex genere David, corporaliter natus constitueret aeternum templum Deo, quod appellatur Ecclesia³⁹.

- De Jeremías, en IV,8,2: et item apud ipsum [Hieremiam]: "beatus qui erat, antequam nasceretur"; quod nulli alii contigit, praeter Christum.

- De David en los Salmos, en IV,12,17: Christum autem post passionem ac resurrectionem ascensurum esse ad Deum patrem, David in psalmo centesimo nono contestatus est his verbis: "Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis; quoadusque ponam inimicos tuos suppedaneum pedum tuorum". qui propheta, cum rex esset, quem appellare dominum suum posset, qui sederet ad dexteram Dei, nisi Christum Filium Dei, qui est rex regum, et dominus dominorum⁴⁰.

- De Josué (Jesús Navé), en IV,17,11: item Iesus Nave successor eius [Moses]: "et dixit Dominus ad Iesum (Jos.,V,1): Fac tibi cultellos petrillos nimis acutos, et sede, et circumcide secundo filios Israel". [...] Non enim propheta sic ait: "et dixit Dominus ad me", sed, "ad Iesum"; ut ostenderet quod non de se loqueretur, sed de Christo, ad quem tunc Deus loquebatur. Christi enim figuram gerebat ille Iesus. El sucesor de Moisés es presentado por Lactancio como símbolo o tipo de Jesús también en IV,17,13: et idcirco etiam Mosi successit [Iesus Nave], ut ostenderet novam legem per Christum Iesum datam veteri legi successuram, quae data per Mosen fuit.

³⁹ Igualmente en IV,10,2; IV,15,30; IV,18,1; IV,26,2 y V,3,19.

⁴⁰ Con el mismo sentido aparece en IV,13,18, referido a David y a otros profetas.

c) Pasajes que tratan sobre el Jesús histórico, acerca de su vida, misión y muerte:

- Sobre la cronología de la vida de Cristo encontramos el pasaje IV,10,18: *cuius [Tiberii Caesaris] anno quinto decimo, id est, duobus Geminis consulibus, ante diem decimam calendarum aprilium Iudaei Christum cruci affixerunt*⁴¹.

- Acerca de su muerte se afirma en IV,16,12 que los judíos lo mataron porque les reprochaba su actitud: *increpiti ergo a Christo saepe Iudaei exprobrante illis peccata et iniustitias, et a populo pene deserti, concitati sunt ad eum necandum*).

- Le seguía una parte del pueblo: IV,17,2.

- Poseía suma sabiduría y santidad, según se afirma en IV,23,10: *nemo enim post mundum conditum talis extitit, nisi Christus, qui et verbo sapientiam tradidit, et doctrinam praesenti virtute firmavit*.

- No fue un mago: V,3,9.

- Se proclamó a sí mismo Dios: V,3,10.

- En V,3,4 recoge los ataques de Hierocles, que afirmaba que Jesús se dedicó a robar: *ipsum [Hierocles] autem Christum affirmavit a Iudaeis fugatum, collecta nongentorum hominum manu latrocinia fecisse*.

d) Pasajes que tratan sobre Cristo como Hijo de Dios:

- Vino a la Tierra para instruir a los hombres, según se explica en IV,16,4: *qua virtute ac iustitia quoniam Christus instructus venit in terram, immo vero, quoniam ipse virtus, et ipse iustitia est, descendit ut eam doceret, hominemque formaret*⁴².

- Sin su muerte no se hubiera podido revelar el misterio de Dios: IV,20,3: *itaque nisi Christus mortem suscepisset, aperiri testamentum, id est, revelari et intelligi mysterium Dei non potuisset*.

⁴¹ Igualmente en IV,14,11 y IV,15,27.

⁴² Aparece también en IV,10,19; IV,12,14; IV,16,14 y IV,17,10.

- En IV,14,3, el apologeta indica que Cristo es el constructor del Templo Eterno: *cuius templi, et magni, et aeterni quoniam Christus fabricator fuit, idem necesse est habeat in eo sacerdotium sempiternum.*

- Según se afirma en IV,20,5, es el testador de los dos Testamentos; de ellos, el Nuevo es la culminación del Antiguo: *Novum [Testamentum] Veteris adimpletio, et in utroque idem testator est Christus*⁴³.

- Es el cordero sin mancha: IV,26,39: *agnus enim candidus sine macula Christus fuit, id est, innocens, et iustus, et sanctus.*

- Ante su signo, la Cruz, retroceden los demonios, según indica el autor en IV,27,1: *quanto terrori sit daemonibus hoc signum [crucem], sciet qui viderit quatenus adiurati per Christum de corporibus, quae obsederint, fugiant*⁴⁴.

- En IV,27,19 Lactancio advierte que Cristo está entre los muertos: *post haec evocent Christum, non aderit, non apparebit; quia non amplius quam biduo apud inferos fuit.*

- Su Iglesia, según se afirma en IV,30,9, es la Católica, no la de los herejes: *cum enim Phryges, aut Novatiani, [...] christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso, humana et externa vocabula induerunt.*

- Sobre su segunda venida (pasajes de tema escatológico) Lactancio aclara en VII,19,4 que tendrá lugar al final de los tiempos y aparecerá como libertador y juez: *hic est enim liberator, et iudex, et ultor, et rex et Deus quem nos Christum vocamus.* En VII,19,6 se explica que vencerá al Anticristo: *hic est autem, qui appellatur Antichristus: sed seipsum Christum mentietur, et contra verum dimicabit.*

Proviene del griego *χριστός*, *ungido*, que a su vez parece una traducción del hebreo *מָשִׁיחַ* (*māšîaḥ*), *Mesías*, *ungido*. Lactancio usa este término tanto para referirse al Cristo preexistente (el Hijo de Dios), como al Cristo histórico, igual que hace Tertuliano⁴⁵, aunque parece que, comparativamente, prefiere tomarlo con el sentido de *Hijo de Dios*. De hecho, es

⁴³ Tomado en el mismo sentido encontramos IV,20,4; IV,20,10 y IV,17,13.

⁴⁴ Igualmente en IV,27,14.

⁴⁵ R. Braun, *op. cit.*, 243.

también frecuente que se refiera al Cristo histórico con el nombre propio de *Jesús*⁴⁶. El autor defiende que Cristo, como Segunda Persona, tiene tres nombres: uno que sólo conoce el Padre, otro por el que lo conocen los ángeles -sin especificar cuál es-, y otro entre los hombres: *Jesús*, puesto que *Christus* es un título y no un nombre⁴⁷.

7. DAEMON

Tras el estudio de todos los pasajes en los que aparece este préstamo, podemos establecer la siguiente clasificación de matices dentro de su sentido general de *demonio*:

A. Pasajes en los que el autor intenta demostrar que los dioses paganos son, en realidad, los demonios de la religión cristiana:

- Lactancio explica en IV,27,14 que si se reúnen un sacerdote de Apolo y un hombre poseído por un demonio, tanto el demonio como Apolo abandonarán el lugar al ser pronunciado el nombre de Dios: *quae ratio est, ut Christum timeant, Iovem autem non timeant, nisi quod iidem sunt daemones, quos vulgus deos esse opinatur?. Denique si constituatur in medio et is, quem constat incursum daemonis perpeti, et Delphici Apollinis vates, eodem modo Dei nomen horrebunt; et tam celeriter excedet de vate suo Apollo, quam ex homine spiritus ille daemoniacus, et adiurato fugatoque de suo, vates in perpetuum conticescet. Ergo iidem sunt daemones, quos fatentur execrandos esse, iidem dii, quibus supplicent*⁴⁸.

⁴⁶ Así lo nombra en IV,7,4; IV,12,6; IV,12,10; IV,14,14; IV,16,13; IV,16,11 y IV,17,13.

⁴⁷ IV,7,4.

⁴⁸ Con la misma acepción hallamos este término en I,7,9 (a y b); IV,27,15; II,14,6; II,14,7; II,14,12; II,14,13; II,15,3; IV,27,5; IV,27,15; IV,27,16; IV,27,10; IV,27,11 (a y b); IV,27,12 y IV,27,13 (a y b).

B. Pasajes en los que significa simplemente *demonio*, *espíritu maligno*:

- En II,14,5 se expone que existen dos tipos de demonios: los *celestiales* (es decir, ángeles que se corrompieron en la Tierra) y los *terrenales* (los hijos que esos ángeles caídos engendraron en mujeres terrenas). Estos últimos son los responsables de todos los males y el diablo es su príncipe: *ita duo genera daemonum facta sunt, unum coeleste, alterum terrenum. Hi sunt immundi spiritus, malorum quae geruntur auctores, quorum idem diabolus est princeps.*

- Según explica el autor en IV,27,1, los demonios sienten terror al ver la Cruz: *quanto terrori sit daemonibus hoc signum [Crux], sciet qui viderit quatenus adiurati per Christum de corporibus, quae obsederint, fugiant*⁴⁹.

Resulta extraño que Lactancio emplee tanto la desinencia griega⁵⁰ como la latina⁵¹ para el plural del acusativo. Tras hacer un estudio de los pasajes en los que hallamos estas dos formas, se constata que aparece la forma griega en aquellos contextos en los que prevalece la noción griega de *δαίμων*, es decir, cuando Lactancio intenta demostrar que los dioses griegos, incluidos los *démenes*, eran en realidad demonios. Sin embargo, cuando se habla simplemente de los demonios encontramos la forma latina del acusativo. Esta apreciación se ve apoyada por el hecho de que en II,14,9 hallamos la forma griega del acusativo de singular (*daemonas*), ya que Lactancio habla del *daemon* (en su sentido griego de *divinidad menor*) que Sócrates decía que se le había adherido cuando era pequeño: *et Socrates esse circa se adsidium daemonas loquebatur qui puero sibi adhaesissent*. Sin embargo, encontramos también la terminación latina de acusativo en *-em*, en un pasaje,

⁴⁹ También aparece en II,14,9; IV,30,1; VII,24,5; VII,36,1; IV,14,7; IV,27,2; IV,27,9; VII,18,1; VII,18,3 y VII,21,1.

⁵⁰ Encontramos *daemonas* en II,14,6; II,14,7; II,14,12; II,14,13; IV,27,15 (b) y IV,27,13.

⁵¹ Aparece *daemones* en IV,27,2; IV,27,11 (b) y IV,27,10.

I,7,9 (b), en el que a Lactancio le interesa destacar que Apolo confesó en un oráculo que era un demonio, no un *daemon*: *denique in aliis responsis daemonem se esse confessus*.

De hecho, parece que el autor no quiere usar las formas griegas, ni de singular ni de plural, cuando habla de los demonios, y recurre a las perífrasis en los casos en los que tendría que utilizar una forma de singular con apariencia griega, como el nominativo de singular *daemon*:

I,7,9 (a): *cum sit e numero daemonum*.

IV,27,15: *summum illum Iovem daemonibus aggregavit*.

De todos estos datos, parece deducirse que a Lactancio le interesa diferenciar bien entre, por un lado, lo que es un *daemon* griego, y por otro, lo que es un demonio para los cristianos, a pesar de que, por motivos apologéticos, intenta dejar claro que tanto los dioses como los *démenes* griegos eran en realidad demonios.

Encontramos este término referido exclusivamente a los demonios en general, pero nunca por sí mismo al diablo. De hecho, en la mayoría de los pasajes (veintisiete en total) lo hallamos tomado en formas de plural, ya que sólo aparece en singular en tres ocasiones⁵². Para nombrar el concepto de *diablo*, entendido como *príncipe de los demonios*, Lactancio prefiere reservar los términos siguientes: principalmente *diabolus*, pero también encontramos otros como *daemoniarches*, *criminator*⁵³ o un sintagma del tipo *princeps daemonum*⁵⁴.

Se trata de un vocablo muy usado por los autores cristianos, si bien los paganos lo utilizaban con el sentido griego de *daemon* o *dios menor*.

⁵² I,7,9 (b); IV,27,14 (b) y II,14,9.

⁵³ Cf. estos términos.

⁵⁴ VII,24,5 y VII,26,1.

8. DAEMONIARCHES

Es un préstamo griego (*δαίμονιάρχης*) que, según los datos que aporta el *Thesaurus Linguae Latinae*⁵⁵, no emplea ningún otro autor latino, si bien Lactancio lo usa en otra de sus obras⁵⁶. El propio apologeta dice que toma este término de los oráculos de Hermes Trismegisto:

- En II,14,5 se explica que hay dos clases de demonios: los celestiales, que fueron creados como ángeles pero se corrompieron, y los terrestres, que son los hijos de éstos. Su jefe es el diablo: *ita duo genera daemonum facta sunt, unum caeleste, alterum terrenum. Hi sunt inmundi spiritus, malorum quae geruntur auctores, quorum idem diabolus est princeps. Unde illum Trismegistus daemoniarchen vocat.*

- Según el autor expresa en II,16,12, la serpiente traída de Epidauro para que librara a Roma de la peste era el propio jefe de los demonios: *nam illuc daemoniarches ipse in figura sua sine ulla dissimulatione perlatus est, siquidem legati ad eam rem missi draconem secum mirae magnitudinis advexerunt.*

En ambos pasajes tiene el mismo sentido, que se deduce de su forma griega: con esta palabra el autor nombra al jefe de los demonios, de los espíritus inmundos, aunque en otros dos pasajes cercanos utiliza el préstamo *diabolus* para nombrar al mismo personaje⁵⁷.

⁵⁵ Th.L.L., s. v. *daemoniarches*.

⁵⁶ Lact. epit. 24 (24) 1, apud Th.L.L.

⁵⁷ Cf. el estudio de *diabolus*.

9. DIABOLVS

Este término aparece ya en la *Vetus Latina*, y su uso está muy extendido entre los autores cristianos. Los pasajes en los que encontramos este vocablo son los siguientes:

- En II,14,1 se explica que Dios envió ángeles a la tierra para que impidieran que el diablo corrompiera a los hombres: *cum ergo numerus hominum coepisset increocere, providens deus ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio dederat terrae potestatem, vel corrumperet homines vel disperseret, [...] misit angelos ad tutelam cultumque generis humani.*

- En II,14,3 el autor afirma que el diablo hizo servidores suyos a los ángeles que se habían corrompido en la tierra: *sic eos diabolus ex angelis Dei suos fecit satellites ac ministros.*

- Los demonios terrestres, hijos de los ángeles corrompidos, son los autores de todas las maldades y su jefe es el diablo, según se recoge en II,14,5: *hi sunt immundi spiritus, malorum quae geruntur auctores, quorum idem diabolus est princeps.*

- Acerca de la unión de lo celestial y lo terreno que se da en el hombre, Lactancio afirma en II,12,10 que el diablo tiene poder sobre lo terreno, que es la parte más indigna: *inferiorem autem [partem tenent] ea quae sunt diaboli.*

- En II,12,11 se concluye que lo que pertenece a la tierra y al diablo (*quod ex terra et diabolo*) debe servir a la parte celestial del hombre.

Según Mohrmann, la palabra de origen hebreo *satanas* fue usual en un principio, si bien a la larga el grecismo *diabolus* ha triunfado sobre ella. Este proceso es normal para los hebraísmos directos, aunque alguno pervivió, como el término *pascha*⁵⁸. Se trata de un préstamo que las primeras comunidades latinas tomaron de los predicadores griegos. Los cristianos latinos tomaron a la vez el concepto y el nombre de *διάβολος*⁵⁹. De hecho, Lactancio usa el término griego en II,8,6 para explicar quién es el diablo:

⁵⁸ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 47.

⁵⁹ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, Roma 1977, 20.

hunc ergo ex bono per se malum effectum Graeci δῖάβολον appellant, nos criminatorem vocamus.

El apologeta, como hemos visto, cree que existen dos tipos de demonios: los celestiales y los terrenales⁶⁰. Los celestiales son el diablo (*diabolus*) y los ángeles pervertidos por él, mientras que los terrenos son los hijos de esos ángeles pervertidos. En los cinco pasajes Lactancio se refiere con el término *diabolus* al diablo o jefe de los demonios, mientras que usa *daemon* para nombrar a los demonios. Sin embargo, en II,8,6 parece dar a entender que el término más usado para referirse al diablo en latín es *criminator*.

10. ECCLESIA

De la lectura de los pasajes de Lactancio en los que usa el término *ecclesia* se desprende que con dicho término se refería a los siguientes conceptos:

A. En tres pasajes, el término *ecclesia* está tomado con la acepción de conjunto de los cristianos, comunión de los cristianos, en el sentido abstracto o metafísico del término:

- El autor indica en IV,14,1 que la Iglesia fundada por Cristo fue anunciada por los profetas como un nuevo templo eterno: *quibus ex rebus apparet, prophetas omnes denuntiasse de Christo, fore aliquando, ut ex genere David corporaliter natus constitueret aeternum templum Deo, quod appellatur Ecclesia, et universas gentes ad religionem Dei veram convocaret.*

⁶⁰ II,14,5.

- Está formada por todos los fieles, quienes la llevan en el corazón, según se expresa en IV,13,26: *et domus quam aedificavit [Solomon] non est fidem consecuta, sicut Ecclesia, quae est verum templum Dei, quod non in parietibus est, sed in corde ac fide hominum, qui credunt in eum, ac vocantur fideles.*

- En IV,21,2 Lactancio explica que los discípulos de Cristo la expandieron haciendo milagros y predicando su nombre y su Evangelio: *discipuli vero per provincias dispersi fundamenta Ecclesiae ubique posuerunt, facientes et ipsi in nomine magistri Dei magna, et pene incredibilia miracula.*

B. En los restantes pasajes el sentido es más específico; con esta palabra el autor se refiere a la Iglesia Católica para diferenciarla de las otras iglesias o herejías:

- En IV,30,10 el apologeta afirma que la verdadera es la Iglesia Católica y las demás son herejías: *sola igitur catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet*⁶¹.

Mohrmann realiza una historia de la etimología y sentidos de la palabra en sus *Études sur le latin des chrétiens*. Según la autora, se trata de un préstamo griego de la época de las primeras predicaciones en Roma, durante las cuales se aceptaron los conceptos con los nombres que les daban en griego los predicadores⁶². El término *ἐκκλησία*, que en griego clásico significó primero *asamblea del demos de Atenas*, aparece con un contenido religioso por primera vez en la traducción griega del *Deuteronomio*, en ocho pasajes en los que traduce el hebreo *קהל* (*qahal*). Así pues, *ἐκκλησία* se convierte en término técnico para designar la *asamblea del pueblo de Israel ante Yavé* al recibir la Ley. Tras el exilio en Babilonia, los judíos que regresan a Jerusalén son llamados de nuevo *ἐκκλησία*. El hecho de que este Templo de la época posterior al exilio no se viera como la

⁶¹ Con el mismo sentido lo encontramos en IV,30,4: *et Ecclesiam dissipant*, y en IV,30,13: *et suam esse Catholicam Ecclesiam putant*.

⁶² Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 42.

realización de las profecías de Ezequiel en el capítulo 47 unido a las luchas de los siglos anteriores a Cristo, hizo que entre los judíos se alimentase la idea propugnada por los profetas de un *Templo nuevo y una Jerusalén nueva*, que llegaría a ser un concepto central en la mentalidad de los judíos de la época de Cristo, así como entre los seguidores de la secta de Qumran. En este contexto espiritual hay que situar el pasaje de Mateo 16,18: *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* (*construiré mi Iglesia*). El uso en este contexto de *ἐκκλησία* sugirió sin duda a los discípulos la idea de una vuelta a la perfección de la Alianza del Sinaí⁶³.

En contra de lo que hicieron en el caso de otros préstamos, los cristianos latinos nunca se esforzaron en encontrar un equivalente de *ἐκκλησία*, sino que el vocablo ha pasado al latín como un préstamo. Esto se explica por el hecho de que se convirtió muy pronto en un término técnico y, como tal, pasa fácilmente de una lengua a otra⁶⁴. Así pues, la palabra entra en el vocabulario latino como un préstamo con ambos significados: el de *Iglesia* con el sentido metafísico de *cuerpo místico de Cristo*, y el de *comunidad cristiana*. El término, por su condición de préstamo, era un elemento menos vivo y más fijo como signo lingüístico que *ἐκκλησία* en griego. Por otra parte, esta palabra, tecnicismo estable y tradicional con los dos significados dichos, conservaba toda la riqueza del término bíblico. En consecuencia, según parece, la transición semántica se realiza en latín sobre todo a través de un uso metafórico inspirado por la tradición de las Escrituras. El verdadero tecnicismo latino *ecclesia*, que da nombre al edificio, no aparece hasta el siglo III, época en la que los cristianos comienzan a reunirse en casas destinadas a actividades diversas de la comunidad y, en primer lugar, a la celebración de la Eucaristía. Para Lactancio el término normal

⁶³ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 205. El pasaje IV,14,1, así como, en menor medida, el IV,13,26 (*cf. supra*), recuerdan este concepto del *Templo Nuevo*.

⁶⁴ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 209.

que designa el edificio es *ecclesia*⁶⁵, pero suele designarlo también⁶⁶ como *fanum illud editissimum*⁶⁷ por su condición de orador, si bien *fanum* nunca fue una denominación usual para una iglesia. En los escritores más antiguos, como Tertuliano y Cipriano, comienzan a entrecruzarse todas las acepciones de *ecclesia*: *domus Dei*, *comunidad cristiana*, *Iglesia* en sentido metafísico y *edificio*⁶⁸.

Para Lactancio, según dice en IV,21,1 y 2, poner los fundamentos de la Iglesia equivale a predicar el Evangelio y el nombre de Cristo. Este pasaje parece un resumen del Libro de los Hechos de los Apóstoles; incluso podría haber una alusión a dicho Libro al final del pasaje: *et ea predicatio in memoriam scripta permansit*⁶⁹.

El autor también recurre al término *templum* en las *Institutiones Divinas*, tanto con el sentido de Iglesia entendida como pueblo de Dios, como con la acepción de edificio para el culto cristiano, así como tomado en un sentido figurado -el hombre como templo de Dios- y sin un sentido específicamente cristiano⁷⁰. De la comparación de los significados con los que aparecen tomados estos dos términos, *ecclesia* y *templum*, podemos deducir que, en las *Institutiones Divinas*, Lactancio recurre a *templum* cuando quiere referirse al edificio, y no usa *ecclesia* tomado en esa acepción. De la misma manera, parece que, para el autor, el término *ecclesia* tiene el significado concreto de

⁶⁵ A pesar de lo que indica Mohrmann, Lactancio nunca usa en las *Institutiones Divinas* el término *ecclesia* para referirse al edificio (cf. *ecclesia*), sino que utiliza *templum*.

⁶⁶ En las *Institutiones Divinas*, el vocablo *fanum* nunca está tomado en la acepción, que señala Mohrmann, de edificio para el culto cristiano. De hecho, en esta obra sólo encontramos el término *fanum* referido a los templos paganos (cf. *templum*).

⁶⁷ Lactancio, *mort. pers.* 12, 3-4.

⁶⁸ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 211 ss.

⁶⁹ Cf. *praedicatio*.

⁷⁰ Cf. *templum*.

Iglesia Católica, aunque también lo usa en contextos más generales, como ya hemos visto en los tres primeros pasajes. Por el contrario, para referirse en general a la comunidad de cristianos prefiere utilizar *templum*, ya que, tomado en este sentido, aparece en quince pasajes. Lactancio define el término *ecclesia* en IV,13,26 como *verum templum Dei*; en otros dos pasajes el genitivo *Dei* determina a *templum*:

IV,30,11: *hic [catholica Ecclesia] est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei*.

VII,17,6: *tunc eruere templum Dei conabitur, et iustum populum persequetur*.

Sin embargo, la forma en genitivo *Dei* no aparece en ningún pasaje junto a *ecclesia*, que sí suele estar especificado por el adjetivo *catholica*⁷¹.

Por último, en IV,30,2 encontramos la perífrasis *sancti corporis* para aludir a la Iglesia, en un contexto que también trata acerca de las herejías: *ante omnia scire nos convenit, et ipsum [Christum], et legatos eius praedixisse, quod plurimae sectae et haereses haberent existere, quae concordiam sancti corporis rumperet*.

11. EVANGELIVM

Curiosamente, sólo lo encontramos en un pasaje:

- Según explica el autor en IV,21,1, Cristo ordenó a sus discípulos la predicación de su Evangelio y de su nombre, otorgándoles para ello la virtud y el poder que requerían para fundar y confirmar la nueva doctrina. Ellos obedecieron y sentaron así las bases de la Iglesia: *ordinata vero discipulis suis Evangelii ac nominis sui praedicatione, circumfudit se repente nubes, eumque in coelum sustulit [...]. Discipuli vero per provincias dispersi fundamenta Ecclesiae ubique posuerunt, facientes et ipsi in nomine magistri Dei magna et pene incredibilia miracula; quia discedens instruxerat eos virtute ac potestate, qua posset novae annuntiationis ratio fundari, et confirmari: sed et futura aperuit illis omnia, quae Petrus et Paulus Romae predicaverunt, et ea praedicatio in memoriam scripta permansit*.

⁷¹ IV,30,10 y IV,30,13.

Mohrmann indica que este sustantivo aparece por primera vez en Tertuliano, pero es improbable que haya sido creado por él por tratarse de un préstamo griego, referido además a un concepto tan importante y básico para el cristianismo como éste. Lo mismo ocurre con términos como *agape*, *apostolatus*, *apostolicus*, *cathecumenus*, *decalogus*, *evangelista*, *eucharistia*, etc⁷². Se trata de palabras griegas que llevaron a Roma los primeros predicadores griegos, y las comunidades latinas adoptaron a la vez los conceptos y los vocablos griegos que los designaban⁷³.

Según los datos que aporta el *Thesaurus*, Cicerón lo usa como grecismo con el sentido etimológico, evidentemente no cristiano, de *buena noticia*⁷⁴.

En el pasaje estudiado Lactancio recurre a varios términos para expresar el mismo concepto de *Evangelio*: *novae annuntiationis ratio*⁷⁵, *evangelium* y *praedicatio*.

12. PARADISVS

El autor usa este término en tres pasajes, en los que narra la creación del hombre y su salida del Paraíso. Así pues, Lactancio se vale de este vocablo exclusivamente para referirse a dicho lugar bíblico:

- En II,12,15 explica que, tras haber creado Dios al hombre, lo puso en el Paraíso: *post haec deus hominem qua exposui ratione generatum posuit in Paradiso, id est, in horto fecundissimo et amoenissimo*. En este pasaje aporta una definición de la palabra, lo que da a entender que no se trataba de un vocablo muy usual. Sin embargo, como hemos visto, Lactancio también aporta la explicación de

⁷² Ch. Mohrmann, *op. cit.* II, 238.

⁷³ Ch. Mohrmann, *op. cit.* II, 117.

⁷⁴ *Th.L.L.*, s. v. *euangelium*. La cita de Cicerón es la siguiente: *Cic. Att.*, 2,3,1: *primum ut opinor εὐαγγέλιον: Valerius absolutus est*. El *Th.L.L.* recoge asimismo otro pasaje de esta carta de Cicerón en el que aparece de nuevo el término griego: *Att.*, 2,12,1.

⁷⁵ *Cf. annuntiatio*.

otros términos que parecen más usuales, como *baptismum*.

- Posteriormente, según se explica en II,12,16, Dios prohibió al hombre comer del fruto del árbol que se encontraba en el centro del jardín: *id autem praeceptum fuit, ut ex arbore una quae fuerat in medio Paradiso non gustaret, in qua posuerat intelligentiam boni ac mali.*

- En II,12,19 se indica que, tras haber sido desobedecida la orden de Dios, Éste expulsa al hombre del Paraíso: *tum Deus sententia in peccatores data eiecit hominem de Paradiso, ut victum sibi labore conquieret, ipsumque Paradisum igni circumvallavit, ne homo posset accedere.*

Es un vocablo de uso muy extendido entre los escritores latinos cristianos de todas la épocas, y aparece ya en la *Vetus Latina*. En opinión de Mohrmann, el hecho de que el término *paradisus* tenga a menudo el significado de *jardín* se debe a una mala traducción de los textos bíblicos⁷⁶, ya que en las versiones antiguas de la Biblia los grecismos son muy numerosos, y un literalismo escrupuloso ha obligado a los antiguos traductores a transcribir simplemente buen número de palabras griegas, como en el caso de *paradisus*, que puede tener en las antiguas versiones el sentido general de *hortus*⁷⁷. Sin embargo, no parece que Lactancio use *paradisus* con este último sentido que señala Mohrmann.

⁷⁶ Ch. Mohrmann, *op. cit.*, I, 45. La autora indica que esta palabra nunca fue usual en latín, como se desprende de la explicación que da San Agustín en *serm.* 343, 1: *in paradiso, hoc est, in viridario suo*. Se trata de un elemento artificial del latín bíblico.

⁷⁷ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 117.

13. PROPHETA

Es uno de los cristianismos más usados por Lactancio, que hace referencia constantemente al testimonio de los profetas como prueba determinante de la veracidad de la doctrina cristiana. Con este vocablo alude a los siguientes conceptos y personas:

a) Tomado en un sentido general, se refiere a todos los profetas judíos o, más concretamente, a una de las partes del *Antiguo Testamento*, que se dividía para los judíos en *La Ley y los Profetas*: *illud quod adventum passionemque Christi antecessit, id est, lex et prophetae, Vetus [Testamentum] dicitur* (IV,20,4).

b) A cada uno de los siguientes profetas en particular:

- *Jeremías*, en IV,13,8: *item propheta Hieremias sic ait: "Hic Deus noster est, et non deputabitur alius absque illo, qui invenit omnem viam prudentiae, et dedit eam Iacob puero suo, et Israel dilecto sibi"*. Respecto a esta cita, la edición de Migne⁷⁸ indica que no aparece recogida actualmente en el libro de Jeremías, sino en el de Baruc (cap.III), a quien en la Biblia griega se da el nombre de *Jeremías Baruc*⁷⁹.

- *Malaquías*, en IV,11,8: *sicut Malachias propheta indicat, dicens: "non est mihi voluntas circa vos, dicit Dominus, et sacrificium acceptum non habeo ex manibus vestris; quoniam a solis ortu usque ad occasum clarificabitur nomen meum apud gentes"*.

- *Isaías*, en IV,12,4: *item propheta Esaias, cuius verba sunt haec: "propter hoc dabit Deus ipse vobis signum; ecce virgo accipiet in utero, et pariet filium, et vocabitis nomen eius Hemanuel"*⁸⁰.

⁷⁸ J.P. Migne, *op. cit.* VI, 484.

⁷⁹ A Jeremías se refieren también los pasajes IV,11,4 y IV,20,5.

⁸⁰ Igualmente en IV,12,6; IV,12,10 y IV,15,13.

- Daniel, en IV,12,16: adiecit enim propheta [Daniel] et ait: "et usque ad antiquum dierum pervenit, et oblatus est ei"⁸¹.

- Natán, en IV,13,22: item in βασιλειῶν libro secundo, propheta Nathan missus est ad David volentem Deo templum fabricare⁸².

- Zacarías, en IV,14,15: quomodo autem, et cum quibus mandatis a Deo mitteretur in terram, declaravit Spiritus Dei per prophetam [Zachariam]⁸³.

- Amós, en IV,19,3: qua de re Amos propheta testatur: "et erit in illo die, dicit Dominus, occidet sol meridie, et tenebrabitur dies lucis; et convertam dies festos vestros in luctum, et cantica vestra in lamentationem".

- Oseas, en IV,29,11: cum duas Personas proposuisset, Dei regis, id est, Christi; et Dei Patris, qui eum post passionem ab inferis excitavit, sicut ostendisse diximus Oseam prophetam, qui ait: "et de manu inferorum eruam eum".

c) A otros personajes, de la Escritura por lo general:

- Esdras, en IV,11,5: Esdras etiam propheta, qui fuit eiusdem Cyri temporibus, a quo Iudaei sunt restituti, sic loquitur: "desciverunt a te, et abiecerunt legem tuam post corpus suum, et prophetas tuos interfecerunt, qui obstantabantur eos ut reverterentur ad te".

- David, como autor de los Salmos, en IV,12,17: Christum autem post passionem ac resurrectionem ascensurum esse ad Deum patrem, David in psalmo centesimo nono contestatus est his verbis: "dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis [...]". Qui propheta, cum rex esset, quem appellare dominum suum potest, qui sederet ad dexteram Dei, nisi Christum Filium Dei, qui est rex regum, et dominus dominorum?⁸⁴.

- Salomón, en IV,8,12: Salomonem patremque eius David potentissimos reges fuisse, et eosdem prophetas, etiam iis fortasse sit notum, qui divinas litteras non attingerunt.

- Moisés, en IV,5,6: multique scriptos libros de temporibus ediderunt, initium facientes a propheta Moyse, qui troianum bellum septingentis fere annis antecessit.

- Josué (Jesús Navé), en IV,17,11: item Iesus Nave successor eius

⁸¹ Lo mismo aparece en IV,12,15.

⁸² Sobre el mismo profeta trata IV,13,24.

⁸³ Igualmente en IV,14,13.

⁸⁴ Encontramos lo mismo en IV,8,12; IV,13,18; IV,18,31 y VII,14,9.

[Moses]: "et dixit Dominus ad Iesum: fac tibi cultellos petrinos nimis acutos, et sede, et circumcide secundo filios Israel". Secundam circumcisionem futuram esse dixit, non carnis, sicut fuit prima, qua etiam nunc Iudaei utuntur, sed cordis ac spiritus, quam tradidit Christus, qui verus Iesus fuit. Non enim Propheta sic ait: "et dixit Dominus ad me", sed "ad Iesum"; ut ostenderet quod non de se loqueretur, sed de Christo, ad quem tunc Deus loquebatur.

- San Juan Bautista, en IV,15,2: cum primum coepit adolescere [Iesus], tinctus est a Ioanne propheta in Iordane flumine, ut lavacro spiritali peccata non sua, quae utique non habebat, sed carnis, quam gerebat, aboleret.

- El Profeta Máximo prometido por Dios en el Antiguo Testamento, el Mesías, en IV,17,5: sed et ipse Moses [...] praedixerat fore, ut propheta maximus a Deo mitteretur, qui sit supra legem, qui voluntatem Dei ad homines perferat.

- El Profeta de Dios que vendrá al final de los tiempos, en VII,17,1: imminente iam temporum conclusione, propheta magnus mittetur a Deo, qui convertat homines ad Dei agnitionem, et accipiat potestate mirabilia faciendi⁸⁵.

- El Anticristo o profeta de la mentira, en VII,17,4: rex vero ille teterrimus erit quidem et ipse, sed mendaciorum propheta: et seipsum constituet ac vocabit deum.

Es un préstamo griego (προφήτης) que fue usado con el sentido pagano de sacerdote de un templo o una divinidad⁸⁶. Mohrmann indica que este término no es creación de Tertuliano, sino que ya aparecía en las primeras traducciones de la Biblia⁸⁷. Designaba un concepto que trajeron los primeros predicadores griegos, y las comunidades latinas adoptaron el concepto junto con su nombre⁸⁸. El exclusivismo de los primeros cristianos no facilitó un acercamiento lingüístico entre sus instituciones y las ideas profanas. La ideología y las instituciones cristianas

⁸⁵ Igualmente en VII,17,3.

⁸⁶ A. Forcellini, *Lexicon Totius latinitatis*, Padua 1854-1875 (1965), s. v. propheta. Según este diccionario, lo usaron Festo (229, 9), Apuleyo (met. 2,158) y Macrobio (Sat.7,13).

⁸⁷ Ch. Mohrmann, op. cit. II, 122.

⁸⁸ Ch. Mohrmann, op. cit. I, 89.

se consideraban fenómenos totalmente nuevos, que no tenían precedentes en lo espiritual. Así pues, una terminología nueva, tomada en préstamo o creada, estaba sólomente cualificada para traducir ese mundo de ideas nuevas. En concreto, para designar la noción bíblica de *profeta* se rechazan las palabras preexistentes, como *vates* y *fatidicus*, porque sugerían conceptos de la religión profana, pero se toma la palabra griega *propheta*⁸⁹. Sin embargo, la lengua de la poesía cristiana rechaza los préstamos y prefiere las palabras latinas, ya que usa *vates* en lugar de *propheta*⁹⁰.

En general, recibe en Lactancio el título de *profeta* todo aquel que profetiza o anuncia algo y, principalmente, lo referido a la vida, muerte y Resurrección de Cristo.

14. PSALMVS

El autor cita los *Salmos* como profecías que constituyen pruebas en la argumentación sobre algún concepto de la doctrina cristiana que le interesa resaltar. La mayoría de estos conceptos, cuya veracidad pretende probar mediante la autoridad de los *Salmos*, se refieren a la persona de Cristo, aunque hay algunos pasajes que tratan sobre otras nociones. Dependiendo del contenido de los pasajes podemos hacer la siguiente clasificación:

A. Referidos a la persona de Cristo:

a) Unos cuantos pasajes están encaminados a demostrar la naturaleza y la misión divinas de Cristo:

- En IV,8,14 Lactancio quiere dejar patente, citando dos salmos, el origen divino de Cristo: *huius pater divinorum scriptor hymnorum in psalmo XXXII sic ait: "verbo Dei coeli solidati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum". Item rursus in psalmo quadragesimo quarto:*

⁸⁹ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 42.

⁹⁰ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 156.

"eructavit cor meum verbum bonum, dico ego opera mea regi".

- En IV,11,9 el autor habla sobre la condición de rey de Cristo, sentado junto al Padre, y a quien se le ha dado poder sobre todas las gentes: *item David in psalmo XVII: "constitues me in caput gentium: populus, quem non cognovi, serviet mihi"*⁹¹.

b) Otros hablan sobre su misión en el mundo:

- En IV,16,14 se trata sobre la primera venida de Cristo: *de primo David in psalmo septuagesimo primo sic ait: "descendet sicut pluvia in vellus et orietur in diebus eius iustitia, et abundantia pacis, donec extollatur luna".*

- Acerca de su Pasión y muerte, en IV,18,26: *David quoque in psalmo XCIII: "captabunt in animam iusti, et sanguinem innocentem condemnabunt, et factus est mihi Dominus in refugium"*⁹².

B. Referidos a otros asuntos no relacionados directamente con la persona de Cristo:

- En IV,13,18 se argumenta sobre la suerte que correrán los que no crean en Dios: *Propterea David, quem praeter caeteros Prophetas vel maxime legunt, in psalmo XXVII, sic eos damnat: "redde illis retributionem eorum, quoniam non intellexerunt in operibus Domini".*

⁹¹ Del mismo contenido son IV,13,9; IV,12,17 y IV,14,4.

⁹² Igualmente en IV,18,14; IV,18,30 y IV,18,8.

- En IV,16,6 el autor utiliza una cita de los Salmos para apoyar la recomendación de no relacionarse con los impíos: *nam et David, in principio Psalmorum suorum, providens in spiritu quantum facinus admissuri essent, "beatum esse", ait, "qui non abierit in consilio impiorum"*.

- Lactancio cita en IV,13,27 un pasaje de los Salmos como prueba de que el rey David profetizó sobre las obras de su hijo Salomón: *denique pater eius [Davidis] in psalmo CXXVI, de operibus filii sui prophetavit hoc modo: "Si Dominus non aedificaverit domum, in vanum laboraverunt, qui illam aedificaverunt: si Dominus non custodierit civitatem, in vanum vigilavit, qui eam custodivit"*.

El término griego *Ψαλμός* dio origen a este vocablo que aparece también en Tertuliano. Lactancio se refiere con este préstamo sólo a los Salmos bíblicos, atribuidos por la tradición a David. En todos los pasajes el apologeta cita al autor, bien directamente, como en IV,11,9: *item David in psalmo XVII: "Constitues me in caput gentium [...]"*, bien indirectamente, usando la perífrasis *el padre de Salomón*, como en IV,8,14: *huius [Salomonis] pater divinorum scriptorum hymnorum in psalmo XXXII sic ait: "Verbo Dei coeli solidati sunt"*⁹³.

⁹³ Esto último ocurre también en IV,13,27.

B. ADJETIVOS.

1. CATHOLICVS

Aparece únicamente en dos pasajes, en los que Lactancio trata acerca de las herejías. Usa *catholica ecclesia* para referirse a la Iglesia fundada por Cristo, pero sólo en contextos en los que ataca a las distintas herejías. Cuando ésto no ocurre, prefiere hablar de *los cristianos* en general, o de *nosotros*, o usar otros términos como *ecclesia* o, más frecuentemente, *templum* para nombrar a la Iglesia como agrupación de creyentes. Los pasajes son los siguientes:

- En IV,30,10 se afirma que la Iglesia Católica es la única que conserva el verdadero culto: *sola igitur catholica ecclesia est, quae verum cultum retinet.*

- A pesar de que muchos herejes se llaman a sí mismos cristianos y dicen que su iglesia es la única católica, según lo que dice el autor en IV,30,13 la verdadera es sólo la que acepta la penitencia y la confesión de los fieles: *sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum christianos, et suam esse catholicam ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram in qua est confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis salubriter curat.* En el aparato crítico de la edición de Migne⁹⁴ se afirma que este pasaje va dirigido contra Novaciano y sus secuaces, que rechazaban la penitencia para los lapsos, es decir, los creyentes que habían abjurado de la fe durante las persecuciones. Asimismo, no aceptaban que la Iglesia tuviera potestad para perdonar los pecados, ya que negaban que Cristo le hubiese conferido el poder de atar y desatar.

⁹⁴ J.P. Migne, *op. cit.*, 544.

En general, está muy extendido entre los escritores cristianos con el sentido de *ortodoxo*. Se trata del préstamo del término griego *καθολικός*, adoptado en los primeros siglos del cristianismo, como casi todos los que se refieren a conceptos concretos de la religión⁹⁵.

2. CHRISTIANVS

En todos los pasajes en los que hallamos este adjetivo el autor se refiere evidentemente a los seguidores de Cristo, resaltando la relación directa, no sólo etimológica, sino incluso profundamente espiritual entre el adjetivo *christianus* y el nombre *Christus*, entre la persona y sus seguidores: *christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso, humana et externa vocabula induerunt* (IV,30,10).

A. Contextos en los que trata sobre personas que atacan o están en contra del cristianismo:

a) Alguna herejía:

- IV,30,10: *cum enim Phryges, [...] seu quilibet alii nominantur, christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso, humana et externa vocabula induerunt*. Todos los herejes pierden su condición de cristianos al renunciar a ese calificativo y darse otras denominaciones extrañas.

- En IV,30,13 el autor dice que cada uno de los grupos heréticos afirma que él es el más cristiano: *sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum christianos, et suam esse catholicam ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram in qua est confessio et poenitentia*.

⁹⁵ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 20.

b) Ataques de los paganos perseguidores:

- Hierocles, el gobernador de Bitinia durante la persecución de diocleciano, según se afirma en V,2,13, compuso una obra que se titulaba, no *Contra los cristianos*, sino *Para los cristianos*: *composuit enim [Hierocles] libellos duos, non contra christianos, [...] sed ad christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur.*

- En V,2,5 el autor usa este término como un adjetivo: *hic vero [...] tres libros evomuit contra religionem nomenque christianum.* Lactancio se refiere a un perseguidor de la Iglesia a quien conoció en Bitinia, pero no da su nombre⁹⁶.

B. Pasajes que tratan sobre los cristianos en general:

- En VII,26,8, donde aparece este vocablo tomado como sustantivo, Lactancio cierra toda su exposición doctrinal con esta expresión: *haec est doctrina sanctorum prophetarum, quam christiani sequimur.* Es de notar que el propio autor se incluye en el grupo de los cristianos, cosa que no había hecho en los pasajes anteriores.

- Dios, según advierte el autor en V,13,8, vuelve a admitir, si se arrepiente, a aquel que ha abjurado de su fe obligado por las circunstancias: *quid est tandem, cur Deum nostrum tam imitem, tam implacabilem putent ut videatur is iam christianus esse non posse, qui diis eorum coactus invitusque libaverit?* De nuevo encontramos este término usado como adjetivo.

En resumen, hallamos este vocablo tomado como sustantivo en cinco pasajes⁹⁷, y como adjetivo, en dos⁹⁸. Es un término muy extendido entre los autores cristianos, pero aparece también en historiadores paganos, como Eutropio, Tácito y Suetonio. Según

⁹⁶ V,2,2.

⁹⁷ IV,30,10; IV,30,13; V,2,13 (a y b); y VII,26,8.

⁹⁸ V,2,5 y V,13,8.

los *Hechos de los Apóstoles*⁹⁹ se les dio por primera vez este nombre a los seguidores de Cristo en Antioquía de Siria. H.B. Mattingly¹⁰⁰ considera que, probablemente, fue en esta ciudad donde tuvo su origen dicha denominación. Cree que se trató en origen de un término latino y no griego, ya que la forma *Christiani* recuerda a otras formaciones típicamente latinas como puede ser el vocablo *Augustiani*. En concreto, argumenta que los ciudadanos de Antioquía, especialmente dados a las bromas, se basaron en este último término para crear un apodo con el que nombrar a los partidarios de la nueva secta cuyos adeptos proclamaban su adhesión a un tal Cristo, de la misma forma que los *Augustiani* se declaraban incondicionales de Nerón. El término *Christiani*, construido con la misma terminación que *Augustiani*, les sirvió, pues, para ridiculizar a ambos grupos. Sin embargo, el vocablo *Christiani* pronto pasó a Roma, y en el 64 d.C. ya era común entre el pueblo, como lo demuestra la cita de Tácito: *quos [...] vulgus Christianos appellabat*¹⁰¹.

3. DAEMONIACVS

Lactancio usa este adjetivo en cuatro ocasiones, referido a los estos conceptos:

A. Se habla de *engaños demoniacos* en los siguientes pasajes:

- En IV,13,16, el autor afirma que el oráculo de Apolo de Claros no confiesa que Cristo era Dios porque se escuda en engaños demoniacos: *sed colligit se [Apollo] tamen, et ad daemoniacas fraudes redit.*

- IV,30,9: *sed illi omnes daemoniacis fraudibus irretiti, quas prospicere et cavere debuerant, divinum nomen et cultum per imprudentiam*

⁹⁹ Act. 11,26.

¹⁰⁰ H.B. Mattingly, "The origin of the name *Christiani*", *JThS* 9, 1958, 26-37.

¹⁰¹ Tac. ann. 15,44, apud H.B. Mattingly, op. cit., 32.

perdiderunt. Los herejes abandonaron el verdadero culto enredados en engaños demoniacos.

B. En un pasaje se trata sobre los poderes del demonio:

- Los judíos decían que los milagros de Jesús eran propios del demonio: *quae [miracula Christi] videntes tunc Iudaei, daemoniaca fieri potentia arguebant, cum omnia sic futura, ut facta sunt, arcanae illorum litterae containerent* (IV,15,12).

C. El siguiente pasaje trata acerca de un espíritu demoniaco:

- En IV,27,14 se afirma que los espíritus demoniacos salen huyendo al igual que los dioses cuando se pronuncia el nombre de Cristo: *denique si constituatur in medio et is, quem constat incursum daemonis perpeti, et Delphici Apollinis vates, eodem modo Dei nomen horrebunt; et tam celeriter excedet de vate suo Apollo, quam ex homine spiritus ille daemoniacus, et adiurato fugatoque deo suo, vates in perpetuum conticescet*. Con el sintagma *spiritus ille daemoniacus* Lactancio alude al mismo concepto que designa mediante el término *daemon*¹⁰².

Se trata de un adjetivo derivado a partir del sustantivo *daemon*, construido probablemente según el modelo del griego *δαίμονιακός. Con el sentido de *demoniaco* aparece ya en la *Vetus Latina*, y está muy extendido entre los autores cristianos.

¹⁰² Cf. *daemon*.

4. PROPHETICVS

Sólo encontramos este término en una ocasión, por lo que resulta difícil llegar a ninguna conclusión definitiva sobre el uso que de él hace Lactancio:

- II,10,11: *quae omnia propheticae litterae docent*. El autor se refiere con las palabras *quae omnia* al Diluvio Universal. Cómo se desarrolló y quién se salvó está consignado en los escritos proféticos. Así pues, con el sintagma *propheticae litterae* parece que se refiere el autor a los escritos proféticos de la Biblia, si bien el relato del Diluvio aparece principalmente en el Génesis¹⁰³ y no en los escritos de los profetas. Este término aparece ya en Tertuliano, y también lo usa San Jerónimo.

¹⁰³ Gen. 6-9.

C. VERBOS.

PROPHETARE

Lactancio cita como *profetas* -sujetos gramaticales del verbo *profetizar*- a los siguientes personajes bíblicos:

- *David*, como autor de los *Salmos*, en IV,13,27, donde Lactancio afirma que David profetizó en los *Salmos* acerca de las obras de su hijo: *denique pater eius [Solomonis, id est David] in psalmo CXXVI, de operibus filii sui prophetavit hoc modo: "si Dominus non aedificaverit domum, in vanum laboraverunt, qui illa aedificaverunt: si Dominus non custodierit civitatem, in vanum vigilavit, qui eam custodivit"*.

- *Salomón* en IV,18,32; según se indica en este pasaje, dicho rey había anunciado que Jerusalén perecería como venganza por la muerte de Cristo¹⁰⁴: *sed et Solomon, filius eius, qui Hierosolymam condidit, eam ipsam perituram esse in ultionem sanctae crucis prophetavit: "quod si avertimini a me, dicit Dominus, et non custodieritis veritatem meam, reiiciam Israel a terra quam dedi illis: et domum hanc, quam aedificavi illis in nomine meo, proiiciam illam ex omnibus; et erit Israel in perditionem, et in improprium populo: et domus haec erit deserta [...]. Et dicent: quia reliquerunt Dominum meum suum, et persecuti sunt regem suum dilectissimum Deo, et cruciaverunt illum in humilitate magna, propter hoc importavit illis Deus mala haec"*.

- *Isaías*, que, según se recoge en IV,17,8, profetizó la abolición del rito de la circuncisión: *item de circumcissione solvenda Esaias ita prophetavit: "haec dicit Dominus viris Iuda, qui habitant in Hierusalem: renovate inter vos novitatem, et ne seminaveritis in spinis. Circumcidite vos Domino Deo vestro, et circumcidite praeputium cordis vestri, ne exeat ira mea sicuti ignis, et exurat, et non sit qui extinguat"*.

¹⁰⁴ III reg. 9 y II par. 7.

Según la edición de Migne, el autor comete dos errores en estos pasajes¹⁰⁵: por un lado, la cita que aporta como perteneciente al libro de Isaías es en realidad de Jeremías¹⁰⁶. Por otro, presenta a Salomón como fundador de Jerusalén, dato erróneo históricamente. Ofrece estas citas proféticas como pruebas de diferentes hechos que le interesa que aparezcan como ciertos y apoyados por la tradición judía, ya que están inspirados por Dios. Habla sobre la crucifixión de Cristo y la destrucción de Jerusalén, acerca de las obras de Salomón, y en relación con el rito de la circuncisión.

Este término aparece ya en las primeras traducciones de la Biblia¹⁰⁷ y pertenece, al igual que otros verbos como *baptizare*, *blasphemare*, etc., al grupo de préstamos griegos que permanecen en la lengua porque dan nombre a las cosas concretas y las instituciones cristianas¹⁰⁸. Es un vocablo usado frecuentemente por los autores cristianos: lo utilizan Ambrosio Mediolanense, Tertuliano, Agustín y Jerónimo. Lactancio prefiere el empleo de *praedicare*, incluso de *revelare*, *nuntiare*, *praedicere* y otros verbos de lengua, antes que el de este neologismo, que sólo aparece tres veces en su obra.

¹⁰⁵ J.P. Migne, *op. cit.*, 509.

¹⁰⁶ *Ier.* 4, 3-4.

¹⁰⁷ Ch. Mohrmann, *op. cit.* II, 238.

¹⁰⁸ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 42 y 62.

II. PRÉSTAMOS DEL HEBREO.

NOMBRES.

1. MESSIAS

Hallamos este término sólo en el siguiente pasaje:

- IV,7,7: *ob hanc rationem nos eum Christum nuncupamus, id est, unctum, qui hebraice Messias dicitur.* Lactancio da la etimología del nombre de Cristo a partir del verbo griego *χρίσθαι*, que significa *ungir*. Lo presenta como traducción del término *Messías*, derivado a su vez del hebreo *מָשִׁיחַ* (*māšîaḥ*) a través del arameo *měšîḥā*. Con ese vocablo hebreo el pueblo judío denominaba al prometido Redentor sólo desde el último siglo a.C., cuando se empieza a pensar en Él como en un rey terreno. Sin embargo, en el origen este término únicamente se aplicaba a los reyes, patriarcas y sacerdotes¹⁰⁹.

2. PASCHA

Únicamente aparece en un pasaje:

- IV,26,40: *denique immolatio pecudis ab iis ipsis, qui faciunt, pascha nominatur, ἀπὸ τοῦ πάσχειν, quia passionis figura est, quam Deus, praescius futurorum tradidit per Mosen populo suo celebrandam.*

¹⁰⁹ *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder ed., Barcelona 1993, 1242.

Se trata de un término difícil de estudiar, puesto que sólo aparece una vez en la obra de Lactancio¹¹⁰ y es de por sí un vocablo oscuro en cuanto a etimología¹¹¹ y sentido.

Tomando como fuente de información la opinión de Ch. Mohrmann¹¹² se puede decir que este vocablo es uno de los pocos préstamos directos más antiguos del hebreo y, al mismo tiempo, el más usual. Fue considerado a menudo un préstamo del griego porque se relacionaba erróneamente con el verbo *πάσχειν*. De hecho, San Agustín criticó esta etimología popular¹¹³.

En el término *pascha* confluyen dos conceptos distintos: el más usual se refiere a la Pasión de Cristo, y se fundamenta en la tipología de la inmolación del cordero pascual. Este significado se ve apoyado por la etimología popular, que relaciona *pascha* con *πάσχειν*, *pati* y *passio*. El segundo sentido toma como punto de partida otra interpretación de la palabra hebrea: la que se traduce como *διάβασις*, *διαβατήρια*, *transitus*.

La explicación de *πάσχα* a partir de *πάσχειν* se remonta a una época muy antigua, y aparece en Lactancio¹¹⁴, en un pasaje en que se relaciona la etimología de *pascha* con la tipología del cordero pascual y que recuerda otro texto de Justino¹¹⁵. La etimología popular vuelve a aparecer en otras obras de autores

¹¹⁰ De hecho, en el aparato crítico de la edición de Migne (op. cit., 531) se indica que falta en varios manuscritos y ediciones.

¹¹¹ Según el *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (op. cit., 1186) la etimología del vocablo hebreo *פֶּסַח* (*pesah*), que está en el origen del préstamo *pascha*, sigue siendo un enigma. Se han tenido en cuenta hasta el momento varias hipótesis, relacionándolo con distintas raíces de lenguas semíticas, como las que expresan las nociones de *apaciguar*, *saltar* o *golpear*. Parece que en la Pascua judía se han mezclado dos celebraciones distintas en origen: la de la pascua en sí, fiesta de los pastores nómadas, y la de los *ázimos*, fiesta probablemente agrícola, quizá de la época en la que Israel ya estaba instalado en Canaán. El término *Pascua* designa en el Antiguo Testamento, según el contexto, el rito rememorativo de la liberación de Egipto, o la víctima pascual que se immola, se sacrifica y se come.

¹¹² Ch. Mohrmann, op. cit. I, 205 ss.

¹¹³ Aug., in ps. 140, apud Ch. Mohrmann, op. cit. I, 47.

¹¹⁴ IV, 26, 40, cf. supra.

¹¹⁵ Iust., dial. 40, 3, apud Ch. Mohrmann, op. cit. I, 207.

cristianos.

En algunos textos se alega que por la fiesta de la Pascua se conmemora la Pasión del Señor, pero nada sugiere una relación directa entre el término *pascha* y el sentido supuesto de *pasión*. Por otra parte, los términos *passio* y *pati*, que provienen de los vocablos griegos *πάθος* y *πάσχειν*, han desarrollado entre los cristianos un sentido técnico muy rico: designan la Pasión y la muerte de Cristo, así como la de los mártires. Sugieren sobre todo la idea de la victoria de la gloria celeste que sucede a la pasión. Este encadenamiento de ideas, según el cual la noción de *passio* se asocia a la de *victoria*, *gloria celeste*, es especialmente característico de la época de las persecuciones. A la luz de las ideas sugeridas por la palabra *passio* se comprende toda la riqueza de la *πᾶννυχίς* pascual, que conmemoraba la *passio Domini*, es decir, la Pasión y muerte del Señor, pero también su Resurrección¹¹⁶. Así encontramos un punto de contacto entre los dos sentidos. Resta determinar si los textos en los que *pascha* se interpreta como *passio* nos dan el derecho de concluir, como parece probable, que había una tradición que consideraba *passio* como el equivalente de *pascha*. Monat¹¹⁷ indica que, a juicio de Lactancio, parece existir una relación estrecha entre la *Revelación* y la *Pasión* (cf. *passio*), de forma que el apologeta suele referirse al *Misterio Pascual* simplemente con el término *passio*. Para el autor de las *Instituciones Divinas*, dicho *Misterio* parece haber estado marcado por el sufrimiento de Cristo antes que por su Resurrección, consideración que se ve apoyada por el hecho de que adopta para *pascha* la etimología popular que lo relacionaba con *πάσχειν*. Esta etimología se encuentra también en la *Homilía Pascual*, atribuida a Melitón de Sardes, si bien no es imposible que se trate de una obra posterior a Lactancio. Además, no hay ningún otro punto en común entre las *Instituciones Divinas* y la *Homilía Pascual*. Dicha etimología, probablemente

¹¹⁶ P. Monat insiste en esta idea acerca de la relación entre los conceptos de *Pasión* (*passio*) y *Resurrección de Cristo* (o, en general, todo el *Misterio Pascual*), estudiándola en el uso que Lactancio hace de *passio* y *pascha* (vide infra).

¹¹⁷ P. Monat, *Lactance et la Bible*, Paris 1982, 220.

subyacente ya en un pasaje de San Lucas¹¹⁸, debió de ser muy popular a pesar de no ser exacta.

Lactancio también toma la Pascua judía como tipo o símbolo de la Pasión de Cristo en el pasaje estudiado. Poco antes indica que los judíos todavía conservan la figura simbólica de la pasión cuando marcan con sangre de cordero los dinteles de sus puertas: *cuius rei figuram Iudaei etiamnunc exhibent, cum limina sua de cruore agni notant* (IV,26,37). Identifica al cordero pascual, cuya sangre salvó a los judíos, con Cristo: *agnum enim candidus sine macula Christus fuit, id est, innocens, et iustus, et sanctus, qui ab iisdem Iudaeis immolatus, saluti est omnibus qui signum sanguinis, id est crucis qua sanguinem fudit, in sua fronte conscripserint* (IV,26,39). Se hace eco de la etimología popular que relacionaba *pascha* con el verbo griego *πάσχειν*, y justifica esta etimología afirmando que los judíos llaman *pascha* a la inmolación del animal, ritual que entiende, como queda dicho, como símbolo de la Pasión. Este ritual, según el autor, fue ordenado por Dios, valiéndose de Moisés, precisamente con el objeto de que sirviera como adelanto de la celebración de la Pascua cristiana.

3. SABBATVM

Sólo encontramos este hebraísmo en dos pasajes:

- En IV,17,1 se explica que los sacerdotes pretextaban contra Jesús que no descansaba en Sábado: *sed irae atque invidiae suae [Iudaeorum], quam in cordibus suis gerebant intus inclusam, alias causas praeferrebant; quod legem Dei per Mosen datam solveret [Iesus], id est, quod sabbatis non vacaret, operans in salutem hominum.*

- El autor recuerda en VII,14,8 que Dios descansó al séptimo día de haber empezado la Creación: *diemque septimum, quo ab operibus suis requieverat, sanxit [Deus]. Hic est autem dies Sabbati, qui lingua Hebraeorum a numero nomen accepit, unde septenarius numerus legitimus ac*

¹¹⁸ Luc. 22,15: *He deseado vivamente comer esta pascua con vosotros antes de que yo padezca.*

plenus est.

Lactancio se equivoca al señalar en este último pasaje que el vocablo *sabbatum* se relaciona etimológicamente con la palabra hebrea que significa *siete*¹¹⁹. Aparece ya en las primeras traducciones de la Biblia y es un hebraísmo que proviene del término שַׁבָּת (šabbāṭ) *sábado*, vertido al latín a través del griego σάββατα. Fue usado por Justino, Jerónimo y Casiano, si bien algunos autores paganos, tales como Séneca, Plinio, Horacio, Ovidio, Suetonio y Juvenal, también lo usaron para referirse al día de descanso de los judíos.

¹¹⁹ La edición de Migne (op. cit., 775) indica que el vocablo hebreo se relaciona con la raíz que significa *descanso*. Sin embargo, el *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (op. cit., 1352) afirma que dicha etimología tampoco es segura, y apunta una tercera posibilidad: que esté relacionado con la raíz šbb, atestiguada en árabe, que significa *aumentar, crecer*.

SEGUNDA PARTE:

FORMACIONES LATINAS

I. NEOLOGISMOS: CRISTIANISMOS LEXICOLÓGICOS DIRECTOS.

A. NOMBRES.

1. ANNUNTIATIO

Este término, de la misma raíz que el verbo *annuntiare*¹, sólo aparece en dos pasajes, y en ambos está relacionado con la figura de Cristo:

- En el pasaje IV,21,2 tiene el sentido de *noticia, anuncio*, y el adjetivo *novae* que lo acompaña le da el sentido de *la nueva noticia*. Este hecho, junto con el contexto de todo el pasaje, nos da motivos para concluir que Lactancio usa en este caso el giro *novae annuntiationis ratio* como sinónimo de *Evangelio*: *quia discedens [Christus] instruxerat eos [discipulos] virtute ac potestate, qua posset novae annuntiationis ratio fundari, et confirmari.*

- En VII,22,5 presenta también el significado de *noticia, anuncio*, si bien toma el matiz de *profecía*, puesto que se refiere a una noticia dada por los profetas. El contenido de dicha noticia o profecía también se refiere a Cristo, ya que se habla de la muerte del Hijo de Dios: *Nam cum prophetae assiduis concionibus praedicarent, iudicaturum esse de mortuis Filium Dei, et haec annuntiatio non lateret, quoniam rectorem coeli non alium putabant esse, quam Iovem, iudicare apud inferos Iovis filium tradiderunt*².

Se trata de un término muy utilizado por los autores cristianos que aparece por primera vez en Tertuliano. El *Thesaurus*³ indica que podía tener tanto el sentido general de *anuncio* como el cristiano de *profecía* y *predicación* del

¹ Cf. su estudio.

² Con este matiz de profecía Lactancio lo usa también en *epit.* 68 (73),1: *cum haec [...] certa sint prophetarum omnium consona adnuntiatione praedicta. Apud Th.L.L., s.v. annuntiatio.*

³ *Th.L.L., s.v. adnuntiatio.*

Evangelio. El diccionario de Estienne⁴ recoge un pasaje de Cicerón donde aparece este vocablo: *fat.* 12,27: *Haec annuntiatio vera esse non potest*. Sin embargo, en la edición de Heimeran - Verlag⁵ aparece *enuntiatio*, con la lectura *nuntiatio* en el aparato crítico. Igualmente, en la edición de *Les Belles Lettres*⁶ leemos *enuntiatio* en lugar de *annuntiatio*, por lo que podemos concluir que se trata de un término de creación cristiana, no atestiguado con seguridad en ningún autor pagano de época clásica.

2. CIRCVMCISIO

Lactancio usa este sustantivo en un intento claro de cristianizar su sentido, ya que defiende en todos los pasajes que la circuncisión que Dios quiere es la del corazón, no la de la carne:

- Esa *circucisión* de la carne había sido profetizada por Isaías, según afirma el apologeta en IV,17,8⁷: *item de circumcisione solvenda Esaias ita prophetavit: [...]*. Sobre el mismo tema se manifiesta también en IV,17,10: *secundam circumcisionem futuram esse dixit [Iesus Nave], non carnis, sicut prima, [...] sed cordis ac spiritus*; en IV,17,16: *haec est cordis circumcisio, de qua prophetae loquuntur* y en IV,17,17: *poenitentiam nobis in illa circumcisione proposuit [Deus]*.

⁴ R. Estienne, *Thesaurus Linguae Latinae*, Basilea 1740-3 (Bruselas 1964).

⁵ Cic. *fat.*, Munich 1963, 52.

⁶ Cic., *fat.*, París 1950, 14.

⁷ Lactancio se equivoca, porque el pasaje que cita no es de Isaías, sino de Jeremías.

- En IV,15,2 considera la circuncisión de los judíos como prototipo del bautismo de los cristianos: *ut quemadmodum Iudaeos suscepta circumcisione, sic etiam gentes baptismo, id est, purifici roris perfusione salvaret.*

- Así pues, el autor expresa en IV,17,14 su opinión de que ese rito dejó de tener sentido y no es agradable a Dios: *nam illa carnis circumcisio caret utique ratione; quia si Deus id vellet, sic a principio formasset hominem, ut praeputium non haberet. Sed huius secundae circumcisionis figura erat, significans nudandum esse pectus.*

- A juicio del apologeta, el hecho de que Jesús aboliera la circuncisión fue la causa del odio de los judíos contra Él: *quod [Christus] circumcisionem vacuefaceret.*

Este vocablo aparece ya en la *Vetus Latina*⁸, y desde los primeros autores cristianos se usa con el sentido técnico de *circuncisión*. Sin embargo, posteriormente lo encontramos en obras tardías con el sentido más amplio de *amputación* de cualquier miembro⁹.

Monat¹⁰ señala que la oposición que establece Lactancio en IV,17,10 entre la circuncisión de la carne y la del corazón es paralela a la que establece Cipriano¹¹ mediante los términos *circumcisio prima carnalis evacuata sit et secunda spiritalis repromissa sit*. Sin embargo, Monat indica que Lactancio no utiliza los adjetivos *carnalis* y *spiritalis*, en uso entre los autores africanos cristianos, sino que los sustituye por genitivos adnominales: *circumcisio carnis / cordis ac spiritus*. Como los adjetivos son de creación tardía se podría pensar que Lactancio los elimina por purismo, pero los usa en otras ocasiones¹².

⁸ Itala, gen. 17, 12, apud Th.L.L, s.v. *circumcisio*.

⁹ Th.L.L, s.v. *circumcisio*. Con el sentido general de *amputación* aparece en autores de tratados de medicina de los siglos V y VI d. C.

¹⁰ P. Monat, *Lactance ...*, 159.

¹¹ Cypr. test. 1,8, CC 3, p.12.1, apud P. Monat, op. cit. II, 81, n. 105.

¹² Cf. *carnalis* y *spiritalis*.

3. NATIVITAS

En la mayoría de los pasajes Lactancio se refiere con este vocablo al nacimiento de Cristo. Establece una diferencia entre el nacimiento como Verbo (Segunda Persona de la Trinidad) o *prima nativitas*, y el nacimiento como hombre o *secunda nativitas*. Sin embargo, lo encontramos también en una ocasión tomado en una acepción no cristiana. La clasificación de acepciones es la siguiente:

I. Con sentido cristiano:

A. Nacimiento de Dios:

- En II,8,44 el autor afirma que no se puede hablar de nacimiento de Dios porque no fue engendrado: *permanebit [Deus] semper in eo quod fuit, quia non est aliunde generatus, nec ortus ac nativitas eius ex aliqua re altera pendet, quae illum mutata dissolvat.*

B. Nacimiento de Cristo:

a) El primer nacimiento de Cristo, o nacimiento como Verbo de Dios:

- Se dice en IV,7,1 que quizá alguien se pregunte quién es ése que, por su nacimiento, es anterior al propio mundo: *fortasse quaereat aliquis hoc loco, quis sit iste tam potens, tam Deo carus, et quod nomen habeat, cuius prima nativitas non modo antecesserit mundum, verum etiam prudentia dispossuerit, virtute construxerit.*

- Con el mismo sentido lo encontramos en IV,7,8 (*nunc vero de prima eius [Christi] nativitate dicamus*) y IV,13,3 (*in prima [...] nativitate [Christi] spiritali*).

b) El segundo nacimiento de Cristo, o nacimiento como hombre:

- El autor anuncia en IV,15,1 que va a hablar sobre las maravillosas obras de Cristo, una vez tratado el tema de su nacimiento como hombre: *quoniam de secunda nativitate [Christi] diximus, qua se hominibus in carne monstravit, veniamus ad opera illa miranda.*

- IV,15,30: *postea vero animadversa sunt, quam Christi nativitas et passio patefecit arcana.* El nacimiento y la Pasión de Cristo clarificaron muchas profecías y oráculos.

c) Referido a ambos nacimientos:

- En IV,8,2 advierte que el doble nacimiento del Hijo confundió a muchos hombres: *qui cum esset a principio Filius Dei, regeneratus est denuo secundum carnem: quae duplex nativitas eius magnum intulit humanis pectoribus errorem.*

- IV,9,4: *dixi de nativitate [Christi] prima breviter, ut potui. Nunc de secunda, quoniam controversia est in ea maxima, latius disserendum est.* El autor anuncia que, tras haber hablado del primer nacimiento, va a hablar del segundo.

II. Sin sentido cristiano:

- Aparece únicamente en III,30,8, donde alude al nacimiento del hombre: *qui vult sapiens ac beatus esse, audiat Dei vocem, discat iustitiam, sacramentum nativitatis suae norit.* El apologeta recomienda a quien quiera ser sabio y feliz que oiga la voz de Dios, aprenda la justicia y conozca el misterio de su nacimiento. Conocer este misterio, según Lactancio, consiste en saber que el hombre ha sido creado para adorar eternamente a Dios¹³.

¹³ Cf. *sacramentum*.

Lo encontramos ya en la *Vetus Latina*¹⁴, y es un término muy usado por los autores cristianos. Según Braun¹⁵, la noción cristiana de la *Encarnación de Cristo* y su venida al mundo por medio del nacimiento da lugar en griego a la creación de un grupo de términos como γεννάσθαι, γεννητός y γέννησις (más raramente γένησις). En cuanto al latín, el uso de *nativitas*, derivado de *nativus*, que es un adjetivo atestiguado a partir de Varrón, sólo se extiende en la lengua con los primeros escritores cristianos, como Tertuliano y Minucio Félix. Su aparición en la *Vetus Latina* hace pensar que, desde bien pronto, la lengua corriente creó este vocablo para dotar a *nasci* del abstracto que había perdido con *natio*, completamente desligado de su raíz.

4. RESVRRECTIO

Encontramos este término en ocho ocasiones, referido a los siguientes conceptos:

A. Pasajes de contenido escatológico en los que se habla del fin del mundo y la resurrección de los muertos para el Juicio Final. Las características de esta resurrección son las siguientes:

a) Será universal porque afectará a todos los hombres: *eodem tempore fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur iniusti ad cruciatus sempiternus* (VII,26,6).

b) Llegará como un oscuro rumor: *tamen quia mysterium divini sacramenti nesciebant, et ad eos mentio resurrectionis futurae obscuro rumore pervenerat, eam vero temere ac leviter auditum in modum commentitiae fabulae prodiderunt* (VII,22,2).

c) Sucederá al final, cuando ya no exista la

¹⁴ H. Rönisch, *Itala und Vulgata*, Marburgo 1875 (Nueva York 1979), 52.

¹⁵ Braun, *op. cit.*, 317.

injusticia: *at enim resurrectio fieri non potest, dominante adhuc iniustitia* (VII,22,11); y es necesaria para que el mal no triunfe: *ergo semel fieri resurrectionem necesse est, cum malam fuerit ablatum* (VII,22,15).

d) Los muertos resucitarán con el mismo aspecto y forma de pensar que tenían en vida: *nobis autem de resurrectione affirmantibus, et docentibus animas ad alteram vitam non oblitae sui, sed in eodem sensu ac figura esse redituras, illud opponitur* (VII,22,10).

e) En VII,26,6 se anuncia que habrá dos resurrecciones: una primera que afectará a los justos, y otra en la que revivirán los pecadores para ser atormentados eternamente: *eodem tempore fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur iniusti ad cruciatus sempiternos*. En la edición de Migne se indica que esta afirmación acerca las dos resurrecciones provocó una discusión teológica¹⁶.

B. Referidos a la Resurrección de Cristo:

a) En dos ocasiones se presenta como profetizada:

- El autor cita en IV,12,17 un Salmo a modo de profecía: *Christum autem post passionem ac resurrectionem ascensurum esse ad Deum patrem, David in psalmo centesimo nono contestatus est [...]*.

- En IV,19,9 se recurre al profeta Oseas: *Oseas (c. XIII) quoque primus XII prophetarum de resurrectione eius [Christi] testificatus est*.

¹⁶ J.P. Migne, op. cit., 814: en el Apocalipsis (20,6) se afirma que habrá dos muertes y una primera resurrección (20,5), pero no se habla de la segunda. Según el *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana* (Sígueme ed., Salamanca 1991), la interpretación literal de estos pasajes del Apocalipsis provocó la herejía de los quiliastas o milenaristas, que creían que antes del fin del mundo tendría lugar una primera resurrección de los justos. Estos vivirían junto con Cristo durante mil años más (cf. *regnum*).

b) Por último, Lactancio considera la Resurrección de Cristo como origen del Nuevo Testamento:

- IV,20,4: *ea vero quae post resurrectionem eius scripta sunt, Novum Testamentum nominantur.*

Según Braun, *resurrectio*, que sólo se atestigua en un autor pagano, Celio Aureliano¹⁷, es un cristianismo indirecto perteneciente a la clase de aquellos que expresan nociones ligadas a la vida cristiana. Su origen no está en las elecciones de vocablos de los primeros traductores de textos sagrados, ni ha nacido por sufijación de otro vocablo de las Escrituras latinas¹⁸. En concurrencia con *ἀνάστασις*, las traducciones del Nuevo Testamento atestiguan que *resurrectio* es de uso más generalizado. Tertuliano lo usa como término técnico, sin explicar su sentido en las obras apologéticas. Es un sustantivo formado sobre *resurgere*, que sólo expresa la noción intransitiva y pasiva de la resurrección, de forma que únicamente se corresponde con un aspecto del *ἀνάστασις* del griego bíblico. La palabra no convenía cuando se trataba de evocar la acción de llamar a la vida, con su agente, Dios, y su objeto, el hombre¹⁹.

En *Vetus Latina* y la *Vulgata* sólo aparece *resurrectio* para traducir las tres palabras griegas que expresan el concepto de la resurrección, excepto el *anastasis* del *codex k*²⁰. Tertuliano únicamente usa *resurrectio*, y no el helenismo africano *anastasis*, por el rechazo que siente hacia los préstamos²¹.

Teniendo en cuenta una objeción de Braun, que se extrañaba de que Mohrmann y Schrijnen considerasen *resurrectio* como un cristianismo indirecto, puesto que, a juicio de Braun, es la

¹⁷ Cael. Aur., acut. 2,10,63, a propósito de una enfermedad. Apud R. Braun, op. cit., 535, n.3.

¹⁸ R. Braun, op. cit., 16.

¹⁹ R. Braun, op. cit., 535.

²⁰ Marc. 12, 23. Cf. *anastasis*.

²¹ R. Braun, op. cit., 558.

palabra que expresa el concepto más importante para un cristiano, Mohrmann rectifica y lo considera un cristianismo directo²².

Resurrectio fue creado por la comunidad latina de Occidente, que rechazó el grecismo *anastasis* porque prefería crear palabras de apariencia latina para nombrar los conceptos más importantes de su fe. Frente a lo que ocurre con *anastasis*²³, que aparece en contextos no específicamente cristianos, Lactancio siempre usa *resurrectio* en pasajes de contenido cristiano. No parece, pues, que la elección de uno u otro término tenga que ver con las diferencias de origen etimológico que señala Braun, quien asigna un sentido intransitivo para *resurrectio* y uno activo en su origen para *anastasis*, aunque luego este último toma valores de voz media o de intransitivo. Lo que parece que se puede constatar es el hecho de que, cuando Lactancio se refiere a las resurrecciones de muertos llevadas a cabo por Jesús, y que consisten en la vuelta a esta misma vida, no usa ninguno de estos dos términos, sino que utiliza expresiones distintas, como *erigere mortuorum corpora*²⁴, *revocare a morte*²⁵, *adicere tempora*²⁶ y *excitare*²⁷.

²² R. Braun, *op. cit.*, 15, n.3.

²³ Cf. su estudio.

²⁴ IV,26,13.

²⁵ IV,26,13.

²⁶ IV,26,13.

²⁷ VI,24,21. Cf. *resurgere*.

5. SALVATOR

Los dos pasajes en los que aparece *salvator* en Lactancio están encaminados a demostrar, por medio de las profecías, que Jesús es el Salvador prometido por Dios y esperado por los hombres. El autor se basa principalmente en la etimología del nombre de Jesús, que proviene de la raíz hebrea que significa *salvar*:

- En IV,12,26 se pone de manifiesto la prevención ante este neologismo de la que habla Mohrmann (*vide infra*), ya que el autor usa primero una palabra más clásica que *salvator*: *salutaris*. Lactancio hace alusión en ese texto a la profecía de Isaías²⁸: *La virgen concebirá y dará a luz un hijo y lo llamaréis Hemanuel*. El autor hace exégesis de esta profecía en IV,12,26 al decir que ese hijo es el Mesías, el Salvador anunciado, y que no hay contradicción en el hecho de que el nombre que se cita en la profecía no sea el mismo que llevaba Jesús, ya que *Hemanuel* no era en hebreo un verdadero nombre, sino una especie de título o la formulación de un deseo: algo así como *Dios con nosotros*: *Hemanuel autem nunquam vocitatus est, sed Iesus qui latine dicitur salutaris, sive salvator, quia cunctis gentibus salutifer venit*.

- Lactancio hace en IV,12,10 la exégesis de otra profecía de Isaías con el mismo contenido mesiánico; se habla de un salvador que ha sido creado por Dios y que bajará del cielo. El autor asegura que ese salvador es Jesús: *quis autem futurus esset ille pastor, declaravit alio loco dicens [Isaias]: "exultent coeli desuper, et nubes induant iustitiam: aperiatur terra, et pullulet Salvatorem. Ego enim Dominus Deus creavi eum"*. *Salvator vero est, ut supra diximus, Iesus*.

²⁸ Is. 7, 14.

Según Mohrmann, se trata de un neologismo que se acuñó muy pronto para traducir el vocablo griego σωτήρ que traían los predicadores griegos²⁹, tomado de la traducción de los LXX. Los primeros cristianos usan σωτήρ como traducción del nombre Ἰησοῦς, aunque su uso no fue universal, ya que no aparece ni en el Evangelio de San Mateo ni en el de San Marcos.

En el mundo latino la situación era diferente: el latín tenía, en la época del final de la República, términos equivalentes a σωτήρ con un sentido profano y político, pero los cristianos prefirieron inventar un término nuevo que no les recordase el uso pagano. Crean un *nomen actoris*: *salvator*, derivado del verbo *salvare*, que es también un neologismo cristiano. Parece que ambos términos se remontan a las primeras traducciones latinas de la Biblia³⁰. Los cristianos crean estos neologismos porque los conceptos que designan son de tal naturaleza y están tan estrechamente ligados a la doctrina que parecen requerir una palabra indígena y no un préstamo. Así ocurre con todo el sistema ideológico de la redención y la salvación: casi todas las palabras que entran en esta categoría, como *salus*, *salutare*, *salvare* y *salvator*, son latinas. En este sistema entra *salvator* como equivalente del griego σωτήρ³¹. Así pues, *salvator* se creó para el traducir el sentido cristiano de este término, pero podemos constatar que su aceptación fue un proceso que sufrió largas vacilaciones³². De hecho, este sustantivo no aparece consolidado hasta San Agustín³³. Es adoptado lenta y penosamente por los cristianos y parece que ha debido sortear dificultades de tipo psicológico y estilístico hasta conformarse como vocablo usual al final del siglo IV. San Agustín parecía tener bastantes escrúpulos ante este término, ya

²⁹ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 20.

³⁰ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 203 ss. Según Rönisch (*op. cit.*, 59) aparece en las primeras traducciones del Nuevo Testamento.

³¹ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 24.

³² Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 119.

³³ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 119.

que en sus textos se constata una larga vacilación, consciente del carácter de neologismo de la palabra³⁴.

Asimismo, otros autores cristianos parecen usarlo con cierta reserva, como Tertuliano, que lo utiliza sobre todo en contextos bíblicos, y al mismo tiempo crea un vocablo nuevo: *salutificator*, palabra que no llegó a tener éxito. Cipriano parece evitar el uso de *salvator* y prefiere emplear una perífrasis, como hace a veces Tertuliano: *qui salvum fecit*. Arnobio, que se convirtió tarde al cristianismo, usa el término *sospitator*, rechazado por los cristianos. El propio Lactancio, como hemos visto, parece usar *salvator* con cierta prevención. A partir de san Agustín, como queda dicho, este vocablo es admitido totalmente en la literatura³⁵.

Braun³⁶ intenta hallar los motivos de las reticencias de que dan muestras los autores ante este término. Tertuliano se muestra receloso ante *salvare* y su derivado *salvator*, del que se sirve tan sólo tres veces en su obra, normalmente en pasajes en los que polemiza con la herejía de los marcionistas. En estos contextos *salvator* aparece como oposición al término *iudex*, antítesis de *creator*, lo que hace pensar que sea un neologismo propio de los seguidores de esta herejía, quienes utilizaban *salvator* para designar al *Dios Desconocido* que se manifestó en Cristo, en oposición al *Dios Juez*, el *Creador*, el *Dios de los Judíos*. Así se comprende que Tertuliano prefiera su creación *salutificator*, que aparece en seis ocasiones en sus textos, frente a las tres en que usa *salvator* y otras tres en las que se sirve de una perífrasis que incluye el término *salus*. Sin embargo, en ninguno de esos pasajes utiliza sólo esos términos para referirse a Cristo, ya que *ὁ σωτήρ* había sido propagado por los círculos gnósticos, y los cristianos de Occidente, en la segunda mitad del siglo II y a comienzos del III, parecían haber olvidado una designación de su Cristo que el gnosticismo usaba constantemente. El término

³⁴ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 387.

³⁵ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 203 ss.

³⁶ R. Braun, *op. cit.*, 486.

salvator, creado en la primera fase de latinización de las comunidades occidentales, parece haber sido confiscado por las sectas heréticas, sobre todo por el marcionismo, que lo había convertido en designación de un Dios que estaba en contra del Dios de la Iglesia³⁷.

En el siglo IV, cuando *salvator* ya es un término consagrado para designar al *Salvador*, aparece este vocablo también en textos paganos³⁸. Minucio Félix, Cipriano, Novaciano e Ireneo no usan *salvator*, ni ningún otro término equivalente del griego σωτήρ. La gnosis ptolemaica, en la que σωτήρ es el título habitual de Jesucristo, tuvo que ayudar al marcionismo a provocar en Occidente un uso muy reservado de dicho título, bien en su forma griega, bien en la latina³⁹.

El *Lexicon Totius Latinitatis* y el diccionario de Estienne aportan más datos sobre este vocablo al exponer que *salvator* no aparece en los autores paganos. Lo más parecido en cuanto al significado es el término *servator*, que traduce el griego σωτήρ. Sin embargo, hay una inscripción antigua que lo atestigua: *Iovi custodi Quirino salvatori pro salute Caesaris Nervae Traiani Aug. Col. Sarm.*⁴⁰. *Salvator* tiene un significado más amplio que *servator*, ya que *servare* es un vocablo militar, mientras que *salvare* se refiere no sólo a la vida, sino también a la felicidad y a cualquier mejora de un estado.

³⁷ R. Braun, *op. cit.*, 493.

³⁸ *Salvator rei publicae*, en Cohen VIII 2, p. 5, n° 7, siglo IV. Marciano Capela, en 5,5,10, mantiene que *salvator* ya existía en tiempo de Cicerón; este dato, erróneo por otra parte, demuestra que el vocablo *salvator* se veía en el siglo V como propio de la lengua corriente (Apud R. Braun, *op. cit.*, 493, n. 1).

³⁹ R. Braun, *op. cit.*, 495, n. 1.

⁴⁰ *Inscript. apud Gruter p. 19. 5. Apud Lexicon Totius Latinitatis y Estienne, Thesaurus Linguae Latinae, s. v. salvator.*

B. ADJETIVOS.

1. CARNALIS

Lactancio siempre usa este adjetivo para marcar la oposición entre lo carnal y lo espiritual, lo terreno y lo divino:

- En IV,13,4 el autor habla del segundo nacimiento o nacimiento carnal de Cristo, por oposición al primero, que fue un nacimiento espiritual (*nativitate spiritali*): *in secunda [nativitate Christi] vero carnali ἄνθρωπος fuit, quoniam sine patris officio virginali utero procreatus est.*

- Los preceptos de la Ley judía, según se explica en IV,17,21, presentan la justicia por medio de símbolos carnales, para que, a través de ellos, se conozca lo espiritual: *sic universa praecepta iudaicae legis ad exhibendam iustitiam spectant, quoniam per ambagem data sunt; ut per carnalium figuram spiritualia noscerentur.*

Mohrmann señala que este vocablo aparece ya en las primeras traducciones de la Biblia⁴¹. Es usado por muchos autores cristianos, ya que, cuando los conceptos de espíritu y carne pasan a ser centrales en la espiritualidad cristiana, dan origen a toda una terminología específicamente cristiana, con vocablos como *spiritalis*, *carnalis*, *carnalia*, *carnaliter*, etc. La pareja de términos griegos σάρξ \ πνεῦμα se toma como ejemplo y punto de partida para las formaciones latinas derivadas de caro \ spiritus: *carnalis* - *spirit(u)alis*, *carnaliter* - *spirit(u)aliter*⁴². Los conceptos que expresan σαρκικός y πνευματικός son recogidos por los términos *carnalis* y *spiritalis*, que a su vez dan origen a *carnaliter* y *spirit(u)aliter*, y a los sustantivos *carnalitas* y *carnalia*⁴³. Junto a *carnalis* aparece en

⁴¹ También lo indica así el *Th.L.L.*, s. v. *carnalis*, donde se señala que aparece tanto con el sentido general de gordo, carnoso (II Cor. 3, 3) como con el trasaladado de corporal, terrenal (I Cor. 3, 1).

⁴² Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 25.

⁴³ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 89.

la época más antigua el adjetivo *carneus*, que no ha permanecido en la lengua coloquial. *Carneus* era una palabra aislada, mientras que *carnalis*, forma más eufónica, tenía su correspondiente en el término *spirit(u)alis*. Desde Tertuliano encontramos también el vocablo *carnalia* con el significado de obras de la carne, y en el siglo IV aparece el sustantivo *carnalitas*⁴⁴.

Lactancio usa más a menudo el adjetivo *corporalis* en los mismos contextos en los que encontramos *carnalis*, es decir, cuando trata sobre la oposición entre lo corporal o carnal y lo espiritual⁴⁵.

2. CORPORALIS

Este término, de sentido parecido al de *carnalis*, aparece en cinco pasajes, en los que se tratan los siguientes temas:

A. La oposición explícita entre lo corporal y lo espiritual:

- El autor recuerda en I,18,3 que el concepto de *virtud* (*virtus*) entre los paganos es distinto al de los cristianos, ya que para los paganos tiene que ver, antes que con lo espiritual, con la noción de naturaleza física que recibe el nombre de fuerza: *sed hanc corporalem quae dicitur fortitudo*.

- En VII,21,2 encontramos que este término, sustantivado, alude a los seres sólidos y corpóreos que no pueden infligir ningún daño a las almas: *a solidis et corporalibus nullam vim pati possunt*.

- Lactancio argumenta en II,8,38 que es imposible que Dios proceda de la materia porque lo corpóreo no puede ser origen de lo incorpóreo: *expers corporis de corporali numquam potest oriri, sed materia potius ex Deo est*.

⁴⁴ Ch. Mohrmann, op. cit. I, 25.

⁴⁵ Cf. el estudio del adjetivo *spiritalis*.

B. Características inherentes a lo que es corporal:

- El autor arguye en IV,8,3 que unirse a una mujer para procrear es propio sólo de animales corpóreos: *quod non fecit nisi animal corporale, mortique subiectum*.

- En VI,4,13 se afirma que los bienes de esta vida corporal (*haec enim vita corporalis*) han de ser necesariamente breves, y en VII,5,24 el autor sostiene que esos bienes (las riquezas, el poder, etc.) son cosas corporales y terrenas (*haec enim bona corporalia et terrena sunt*).

- Las ofrendas que consisten en cosas como pan, vino, sangre o incienso, según se afirma en VII,6,6, no pueden ser agradables a los dioses, porque fueron dadas para uso de los seres corporales: *quia haec ad usum corporalium data sunt*. En este pasaje volvemos a encontrar el adjetivo en su forma sustantivada y en él también hace alusión a los seres corporales.

- Los dioses, según se explica en I,8,5, no pueden procrear porque esta facultad es propia únicamente de la sustancia corporal, de la que carecen las divinidades: *quod sine substantia corporali nullum potest esse*.

Así pues, aunque la escasez de pasajes en los que hallamos el adjetivo *carnalis* no permite sacar conclusiones definitivas, no parece que haya gran diferencia entre los sentidos de ambos términos. Quizá *carnalis* exprese el concepto de *terrenal*, atado a la carne de una manera más fuerte que *corporalis*, si bien, en cualquier caso, no se puede atribuir a *carnalis* un valor peyorativo dado que, como hemos visto, Lactancio lo aplica al nacimiento de Cristo. Podemos asimismo relacionar este vocablo con el adverbio *carnaliter* y el adjetivo *incorporalis* (VI,25,2) y, por oposición, con palabras del campo semántico de lo espiritual, como *spiritalis* y *spiritus*.

3. SPIRITALIS

Encontramos este adjetivo en los siguientes contextos:

A. En pasajes que tratan sobre Cristo:

- Acerca de su primer nacimiento o nacimiento espiritual como Hijo de Dios⁴⁶ aparece en IV,13,3: *in prima enim nativitate [Christi] spiritali ἀμῆτωρ fuit, quia sine officio matris a solo Deo Patre generatus est.*

- En IV,15,2 se habla del Bautismo de Cristo entendido como un lavado espiritual: *cum primum coepit adolescere [Iesus], tinctus est a Ioanne propheta in Iordane flumine, ut lavacro spiritali peccata [...] carnis, quam gerebat aboleret.*

- El apologeta presenta a Dios como Padre espiritual de Cristo en el pasaje IV,25,4: *habebat [Christus] enim spiritalem patrem Deum; et sicut pater spiritus eius Deus sine matre, ita mater corporis eius virgo sine patre.*

- Acerca del sentido espiritual de los milagros de Cristo trata el autor en IV,26,16: *quae igitur tum faciebant in praesens, imagines erant futurorum, quae in laesis affectisque corporibus exhibebant, ea spiritalium figuram gerebant, ut et in praesenti virtutis non terrena opera monstraret, et in futurum potestatem coelestis suae maiestatis ostenderet.*

⁴⁶ Cf. *corporalis*.

B. En los restantes pasajes el autor se refiere a conceptos generales de la religión cristiana:

- Ésta vence con armas espirituales: *necesse est enim veram esse hanc religionem, quae et rationem daemonum novit, et astuciam intelligit, et vim retundit, et eos spiritalibus armis domitos ac subactos cedere sibi cogit* (IV,26,9).

- Exige tomar el camino espiritual: *illa [via] vero spiritalis, quae huic terrenae contraria est* (VI,4,13).

- En la vida espiritual que llegará tras la muerte está el sumo bien: *in illa vero spiritali, quam per nos ipsi acquirimus, summum bonum continetur; quia nec malum potest habere, nec finem* (VII,5,19).

- Las leyes judaicas simbolizan lo espiritual por medio de lo material (*sic universa praecepta iudaicae legis ad exhibendam iustitiam spectant, quoniam per ambagem data sunt; ut per carnalium figuram spiritualia noscerentur*, IV,17,21). En este pasaje encontramos sustantivado el adjetivo, referido a las cosas espirituales.

- Sólo Dios tiene fuerza y sustancia espirituales (*cui virtus ac substantia spiritalis est*, VII,21,2).

Aparece en las primeras traducciones de la Biblia⁴⁷ y lo encontramos asimismo en el pagano Vitruvio⁴⁸, tomado en su sentido físico. Lactancio retoma esta acepción en su *De opificio Dei*⁴⁹, pero no vuelve a aparecer más que en autores cristianos⁵⁰.

⁴⁷ Ch. Mohrmann, op. cit. II, 238. H. Rönisch (op. cit., 104) lo atestigua en Eph. 6, 12.

⁴⁸ Vitruvio 10,1, apud Ch. Mohrmann, op. cit. II, 238.

⁴⁹ Lactancio, opif. 11, 5.9.11.

⁵⁰ Cf. carnalis.

C. VERBOS.

1. RESANARE

Este término que, según el testimonio de la edición de Migne⁵¹, sólo es usado por Lactancio, aparece únicamente en los dos pasajes siguientes:

- Cristo se apareció a los suyos en Galilea y no en Jerusalén para, según se explica en IV,20,1, no inducir a los judíos a hacer penitencia ni salvar a los impíos (*ne [...] impios resanaret*).

- Lactancio afirma en V,22,23 que los que son exorcizados, una vez quedan sanos, aceptan la religión cuyo poder han probado: *quibus postea eiectis, omnes qui resanati fuerint, adhaereant religioni*.

Así pues, este verbo se relaciona con los términos del ámbito de la *salvación espiritual*, como *salus*, *salvator* y *salutaris*. En latín existía el verbo intransitivo *resanescere*, que tenía la acepción de *volver al buen sentido*. El propio Lactancio lo usa en V,2,6, donde explica que un perseguidor de Bitinia había asumido la tarea de lograr que los cristianos recobrasen el buen sentido y volvieran a las religiones paganas: *non modo ut susceptis deorum cultibus resanescant*. El sentido es parecido, uno relacionado con la religión cristiana y otro con la pagana. Puede que el autor necesitara crear una forma distinta, pero de la misma raíz, para marcar esta diferencia. Asimismo, el hecho de que en la religión cristiana el que *salva* es Cristo quizá impusiera la necesidad de crear un verbo transitivo para designar esta acción del Salvador sobre los *salvados*.

⁵¹ J.P. Migne, *op. cit.*, 554.

2. SORDIDARE

- V,19,34: *quanto satius est mentem potius eluere, quae malis cupiditatibus sordidatur; et uno virtutis ac fidei lavacro universa vitia depellere?*

Este término, que aparece en Cipriano, Jerónimo, Agustín, Sulpicio Severo, Sidonio y Prudencio, parece una adaptación del griego *ῥυπαίνω* (*ensuciar, manchar*). Según los datos que aporta el *Thesaurus*⁵², los autores paganos no usaron ninguna forma de este verbo, a excepción del participio *sordidatus*. Lactancio utiliza *sordidare* en sentido metafórico: los pecados manchan el alma, pero el bautismo puede lavarla. Así pues, se relaciona con todos los demás términos del campo semántico del pecado y el perdón⁵³, ya que el autor entiende el pecado (o intenta presentarlo ante los paganos) como una *mancha del alma* que se lava con el bautismo, la penitencia y la confesión.

3. VIVIFICARE

Parece que en los dos pasajes en los que lo encontramos en las *Institutiones Divinas* tiene el sentido general de *dar la vida*, si bien podemos asignarle también el más específico de *resucitar* si se tiene en cuenta que, a juicio de Lactancio, la única vida verdadera es la otra, y todo lo demás es muerte⁵⁴. Asimismo, para el autor, el único capaz de dar esa vida es Dios (o Cristo), por lo cual en ambos casos el sujeto es el mismo Dios:

⁵² *Th.L.L., s. v. sordidare.*

⁵³ *Cf. labes, macula, peccatum, peccare, lavacrum y baptismum.*

⁵⁴ *Cf. inferi, coelum, resurgere y resurrectio.*

- Según afirma Lactancio en IV,16,17, los judíos no reconocieron a su Dios en Cristo y quitaron la vida al que había venido a dársela: *propter hanc humilitatem, Deum suum non agnoscentes, inierunt consilium detestandum ut privarent eum vita, qui ut eos vivificaret advenerat.*

- En VII,14,14 se expone que el hombre vivirá mil años tras el Juicio final, vivificado por Dios: *et sicut tunc mortalis, atque imperfectus e terra fictus est, ut mille annis in hoc mundo viveret: ita nunc ex hoc terrestri saeculo perfectus homo fingitur; ut vivificatus a Deo, in hoc eodem mundo per annos mille dominetur.*

En opinión de Braun, la latinidad cristiana no parece haber dudado al traducir el verbo griego ζωοποιεῖν y su sinónimo, más raro, ζωογονεῖν, ya que usa este verbo *vivificare*, que aparece por primera vez en la *Prima Clementis* y que, en todo caso, tanto en la *Vetus Latina* como en la *Vulgata*, traduce siempre los dos verbos griegos. Sin embargo, no parece que sea una creación cristiana, sino que se puede considerar que también esta vez los cristianos se conforman con tomar un término de la lengua común. Así se explicaría la presencia de *vivificare* en los textos paganos del siglo IV y V, como son algunos de Avieno y Macrobio. El uso habitual que las versiones bíblicas hacen de este término parece apoyar esta tesis. Lo mismo ocurre en el caso de Tertuliano: de los treinta y dos pasajes en los que usa este verbo no hay ni uno solo que no sea una cita bíblica explícita o se refiera a una cita. Por el contrario, esta palabra no aparece en sus obras apologéticas destinadas a los paganos⁵⁵. Braun indica que Loi admite su hipótesis de que se trate de un término de la lengua común cargado de un sentido nuevo entre los cristianos, gracias a los textos bíblicos⁵⁶.

⁵⁵ R. Braun, *op. cit.*, 540.

⁵⁶ V. Loi, "Il verbo latino *vivificare*", *AION-L* 7, 1966, 105-117.

Mohrmann también afirma que se trata de un término tomado de la lengua vulgar, que se ha visto ennoblecido por su uso como vocablo eclesiástico y, así, se ha perdido la conciencia de su origen coloquial⁵⁷. Fue acuñado como un verbo causativo en *-ficare*, como muchos otros términos a lo largo del siglo III. Estas palabras no son formaciones exóticas, sino que siguen las tendencias generales de la lengua, pero un purismo tradicional impidió que se formaran en época clásica⁵⁸. Minucio Félix, empeñado en evitar las palabras vulgares, utiliza *vivificare* en el *Octavius*, porque era la más extendida entre este tipo de palabras de origen vulgar. Después de él lo usa Lactancio, aunque se excluye este término del *Psalterio*, y en su lugar aparecen perífrasis del tipo *vitam dare*, *tribuere*, *largiri*, *reddere*, frases que tienen menos carga afectiva que la antigua palabra cristiana *vivificare*⁵⁹.

Braun expone que, aunque Mohrmann y Schrijnenn clasifican términos como *resurrectio* y *vivificare*, estrechamente ligados a la concepción bíblica del Dios vivo, en la categoría de *cristinismos indirectos*, habría que distinguir dentro de esta categoría entre los términos ligados a la doctrina y los que han sido impuestos por las elecciones de vocablos y neologismos de los primeros traductores. Dicho autor apunta que Mohrmann revisó la clasificación en *cristianismos directos e indirectos* y, gracias a sus argumentos, considera *vivificare* como un *cristianismo directo*⁶⁰.

Lactancio usa también *reviviscere* con la acepción de *resucitar* en VII,27,14: *hoc cibatu atque potu Dei, et caeci videbunt, et surdi audient, et muti loquentur, et claudi ambulabunt, et stulti sapient, et aegroti valebunt, et mortui reviviscent*. Sin embargo, parece que se

⁵⁷ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 58.

⁵⁸ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 91.

⁵⁹ Ch. Mohrmann, *op. cit.* II, 125.

⁶⁰ R. Braun, *op. cit.*, 15, n.3. Cf. *resurrectio* y *resurgere*.

refiere a los milagros de Jesús que consistían en resucitar a los muertos, ya que lo encontramos dentro de una enumeración de los milagros de Cristo. Esto parece importante porque, de hecho, da la impresión de que para Lactancio no se trata del mismo concepto y procura usar términos distintos para referirse a ambas nociones de la *resurrección*: por un lado, la que devuelve al cadáver a la misma vida de antes por medio de un milagro, como la de Lázaro, para la que usa términos como *reviviscere*, *erigere*, *revocare a morte*, *adicere tempora*, *resignare vitam* y *excitare mortuos*; y, por otro lado, la que consiste en sacar a los muertos de la muerte para llevarlos a la vida eterna, concepto expresado mediante los vocablos *resurgere*, *resurrectio*, *anastasis*, *suscitare*, *vivificare* y *ciere ab inferis*⁶¹.

⁶¹ Cf. *resurrectio* y *resurgere*.

D. ADVERBIOS.

CORPORALITER

El autor usa este término únicamente en un pasaje:

- IV,14,1: *quibus ex rebus apparet, prophetas omnes denuntiasse de Christo, fore aliquando, ut ex genere David corporaliter natus constitueret aeternum templum Deo.*

Aparece en dos autores paganos⁶², si bien su relación con el adjetivo *corporalis*, estudiado en este apartado de los *cristianismos lexicológicos*, y su frecuencia de empleo en los autores cristianos, como Tertuliano, Cipriano, Mario Victorino, Hilario, Ambrosio, Jerónimo y otros, justifica su estudio aquí. Este adverbio, junto con los términos *corporalis* y *corpulentia*, son derivados de *corpus*, que es un sinónimo de *caro* utilizado para designar el *cuerpo humano*. A juicio de Braun, suelen aparecer en contextos relacionados con la humanidad de Cristo⁶³. De hecho, en el pasaje citado, el contexto también alude a la humanidad de Cristo, como apunta Braun.

⁶² Petronio y el jurisconsulto Iavolenus Priscus (90-106 d.C.).

⁶³ R. Braun, *op. cit.*, 303.

II. CRISTIANISMOS SEMASIOLOGICOS (TÉRMINOS PROCEDENTES DEL LATÍN PAGANO QUE SE CARGAN CON SENTIDO CRISTIANO).

A. NOMBRES.

1. ADVERSARIVS

En las *Institutiones Divinas* este término se relaciona normalmente con los *enemigos de Dios*, aunque el escaso número de pasajes en los que aparece no permite llegar a resultados concluyentes. El autor lo usa con los siguientes significados:

A. Con sentido cristiano:

a) Diablo:

- El diablo se presenta como *adversario de Dios*, provocador del mal y opuesto al Creador, de forma que de la obra se deduce que todos aquellos que no saben distinguir entre el bien y el mal no conocen tampoco a Dios ni a su adversario. Con estas ideas el apologeta pretende demostrar en VI,6,5 que los filósofos pertenecen a esa clase de hombres que no saben qué es el bien y qué es el mal y, en consecuencia, no pueden aspirar a la sabiduría: *num igitur dubium est, quin illi omnes quid esset bonum et malum ignoraverint, qui nec Deum, nec adversarium Dei scierint?*.

- En VI,23,4 Lactancio advierete que el diablo (*adversarius ille noster*) sabe lo poderosa que es la fuerza del deseo y se aprovecha de ella para hacer pecar al hombre.

Tomado en este sentido de *diablo*, podemos compararlo con otros términos que aparecen en la obra con el mismo significado, como *antitheus*, *malefactor*, *daemon*, *diabolus* y *antichristus*, todos ellos neologismos que se refieren exclusivamente al diablo o a los demonios⁶⁴, y no tienen otro referente más general, a diferencia de lo que ocurre con *adversarius*.

b) Con el sentido más amplio de *enemigo de Dios*, en alusión a los paganos y especialmente a los perseguidores del cristianismo, lo encontramos en:

- V,22,17: *Deo autem quia repugnari non potest, ipse adversarios nomini suo excitat, non qui contra ipsum Deum pugnent, sed contra milites eius*. Los cristianos son presentados aquí como los soldados de Dios, contra los que Dios envía a sus enemigos para probar su fe.

B. Sin sentido cristiano:

Este término aparece también en dos ocasiones sin un contenido cristiano, con la acepción pagana de *adversario* en una guerra o una disputa:

- En V,22,17 se establece la comparación entre el general que sólo puede probar el valor de sus soldados ante el enemigo, y Dios, que prueba la fe de los cristianos poniéndolos ante sus perseguidores: *quomodo enim potest imperator militum suorum probare virtutem, nisi habuerit hostem?. Et illi tamen adversarius exurgit invito, et quia mortalis est, et vinci potest*.

- El autor afirma en VI,18,29 que no le conviene al hombre sabio y bueno luchar y enfrentarse al peligro, sino más bien intentar erradicar la propia lucha antes que al enemigo (*non adversarium velle tollere*).

- Con el sentido de *adversario* en la guerra también aparece en IV,17,12: *[Moses] iussit eum [Auses] vocaretur; ut quoniam dux militiae delectus esset adversus Amalech [...] adversarium debellaret per nominis*

⁶⁴ Cf. el estudio de estos términos.

figuram.

2. ARA

Encontramos este vocablo referido tanto al altar de Dios, especificado mediante el genitivo *Dei*, como, en más ocasiones, al altar de los templos paganos:

A. Con sentido cristiano:

- Lactancio usa este sustantivo en VI,24,29 de forma metafórica para referirse al corazón del hombre, donde hay que ofrecer a Dios las distintas virtudes, como la paciencia, la obediencia, etc.: itaque *in aram Dei* [...] quae in corde hominis collocata [...] iustitia imponitur, patientia, fides, innocentia, castitas, abstinentia.

- En cambio, en VI,12,37 con el mismo sintagma se designa al verdadero altar de Dios, el que encontramos en las iglesias cristianas: *sed si hanc virtutem non capis, ut divitias tuas in aram Dei conferas, ut fragilibus tibi compares firmiora, liberabo te metu*. A juicio del autor, alcanzar la virtud es poner todas las riquezas en el altar del templo de Dios y dedicarse a las buenas acciones, que son insignificantes a los ojos de los hombres.

B. Sin sentido cristiano:

- En un pasaje el término se refiere al altar de los templos paganos, donde se inmolaban las víctimas de los sacrificios: *sacrificium est victima, et quaecumque in ara cremantur* (VI,25,6).

- Aparece también sin una acepción cristiana en I,20,33 (*Iovi* [...] *Pistori ara*); I,21,12 (*aras deorum*); II,5,11 (*aras ac templa*) y VI,1,5 8 (*templa et aras hostiarum*). Estos pasajes demuestran que para el autor el sustantivo *ara* no tenía por sí mismo un sentido cristiano, sino que lo tomaba del contexto.

3. ARCANVM

Se trata de un término frecuentemente utilizado por Lactancio, casi siempre relacionado con conceptos cristianos. Sin embargo, en algunos pasajes no presenta un sentido directamente reconocible como cristiano:

I. Con sentido cristiano:

A. Usado como sustantivo:

A.1. Referido al *misterio de Dios*, de la existencia de Dios, de la Creación, misterio que sólo puede ser dado a conocer por Él. Tomado en esta acepción, *arcanum*, que suele aparecer en singular, contiene los siguientes matices en su significado:

a) *Misterio del cielo (coeleste arcanum)*, siempre en singular:

- II,3,21: *videre enim nullo modo poterant quare aut a quo et quemadmodum religio vera opprimeretur, quod est divini sacramenti et coelestis arcani*. Los filósofos no pudieron encontrar por sí mismos la verdad, porque ésta pertenece al misterio divino y al secreto celestial.

- El Hijo de Dios salió de la boca del Creador como su Palabra para que diera a conocer al mundo la doctrina de Dios y los secretos divinos: IV,8,8: *quod ille magister futurus esset doctrinae Dei et coelestis arcani ad hominem proferendi*.

En ambos pasajes el término va acompañado por el adjetivo *coelestis*, que lo marca en un sentido cristiano, así como por un contexto de contenido cristiano.

b) *Misterio de Dios (arcanum Dei)*:

- El misterio de Dios fue confiado a los judíos, aunque éstos le fueron infieles, según indica el autor en IV,14,17:

siquidem Iudaei quoque, quibus solis arcanum Dei creditum fuerat, relicto Deo vivo, ad colenda figmenta irretiti daemonum fraudibus aberrassent.

- En VII,6,2 se afirma que dicho misterio consiste en que fuimos creados para adorar a Dios: *ut similis angelis effecti, summo patri ac Domino in perpetuum serviamus [...]. Hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi.*

- En otros dos pasajes el autor explica que Dios quiso que su misterio permaneciese en secreto entre los cristianos: VI,7,3 (*immortale illud arcanum*) y VII,26,8 (*arcanum eius*).

c) Misterios divinos (divina arcana), en plural:

- IV,27,20: *ego vero non dubito, quin ad veritatem Trismegistus hac aliqua ratione pervenerit, qui de Deo filio locutus est multa, quae divinis continentur arcanis. Hermes Trismegisto dijo en sus libros mucho de lo que se contiene en los misterios divinos.*

d) Misterios de la religión divina (arcanum divinae religionis):

- Los filósofos llegaron a conocer el misterio de la religión divina, pero no pudieron defenderlo con argumentación ante los que les atacaban: VII,7,14: *totam igitur veritatem, et omne divinae Religionis arcanum philosophi attigerunt.*

e) Misterio de la obra de Dios:

- En IV,2,3 se explica que Dios escondió la verdad bajo la apariencia de la necesidad para que el secreto de su obra no estuviera al alcance de todos: *ne arcanum sui divini operis in propatulo esset.*

f) Misterio de la verdad:

- Los poetas, según mantiene Lactancio en VII,22,3, han corrompido en parte los misterios de la verdad (*veritatis arcana*).

A.2. Referido a los arcanos de las Sagradas Escrituras, siempre en **plural** (*arcana Sanctarum Litterarum / Sacrae Scripturae / religionis Sanctae Litterae*):

a) Sobre pasajes del Génesis que recogen la Creación y los primeros momentos de la Historia Sagrada:

- VII,14,7: *mundum Deus, [...] [sicut arcanis sacrae Scripturae continetur] sex dierum spatio consummavit.* Según las Sagradas Escrituras, Dios creó el mundo en seis días.

- IV,10,19: *hic rerum textus, hic ordo in arcanis sanctarum Litterarum continetur.* Lactancio cierra así la narración de la Historia Sagrada.

- VII,15,1: *est in arcanis sanctarum litterarum, transcendisse in Aegyptum cogente inopia rei frumentariae principem Hebraeorum, cum omni domo et cognatione.* El Génesis cuenta cómo Jacob pasó a Egipto con toda su casa para huir del hambre.

b) Referido a los profetas:

- Cristo, una vez resucitado, reveló a sus discípulos los escritos de las Sagradas Escrituras, es decir, los misterios de los profetas: IV,20,1: *profectus ergo in Galilaeam, [...] discipulis iterum congregatis Scripturae sanctae litteras, id est prophetarum arcana patefecit; quae antequam pateretur, perspicui nullo modo poterant, quia ipsum*

passionemque eius annuntiabant. Monat⁶⁵ indica que el uso de *arcana* en este pasaje permite a Lactancio sustituir un verbo del tipo de *interpretor* o *explico*, pedidos por un objeto como *litteras*, por *patefacio*, más apropiado para el complemento *arcana*. Así, el se facilita el camino para poder usar *pateretur*, que recuerda a *patefacio* por la forma. Por medio de un juego etimológico erróneo y sutil, Lactancio sugiere indirectamente una relación de parentesco entre ambos verbos, porque le interesa marcar una relación estrecha entre la *Revelación* y la *Pasión* al afirmar que no se podían comprender las profecías antes de que se cumplieran en la figura de Cristo⁶⁶.

B. Usado como adjetivo, con el sentido de *misterioso*, *secreto*:

a) Determinando a un nombre y siempre en relación con los arcanos de las Sagradas Escrituras:

- IV,15,12: *quae videntes tunc Iudaei, daemoniaca fieri potentia arguebant, cum omnia sic futura, ut facta sunt, arcae illorum litterae continerent*. Los judíos pensaban que los milagros de Cristo eran prodigios demoniacos, a pesar de que habían sido profetizados en sus escritos sagrados. Así pues, este pasaje se relaciona con aquellos en los que *arcanum* se refiere a los *secretos* de los profetas (cf. *supra*).

- En II,9,1 el autor anuncia que va a tratar sobre la Creación, cuya narración aparece recogida en los textos arcanos de la religión santa: *ad divinam mundi fabricam revertamur, de qua in arcanis religionis sanctae litteris traditur*. Por tanto, podemos relacionar el sentido que *arcanum* presenta en este pasaje con el de aquellos otros en que se refiere a los textos del Génesis (cf. *supra*).

⁶⁵ P. Monat, *Lactance* ..., 220.

⁶⁶ Cf. *passio*.

b) Como atributo, relacionado con el sentido de misterio de Dios:

- V,18,11: *mysterium veritatis ac religionis suae [Dei] esset arcanum*. A juicio del autor, Dios quiso que la virtud pareciera necesidad para que el misterio de la verdad y de su religión permaneciesen secretos.

- Sobre el mismo tema trata en el pasaje II,8,70, en el que el autor afirma que Dios, cuando quiso dar a conocer la verdad, no reveló, como secretos que eran (*ut arcana essent*), aquellas cosas que responden a un mero afán de curiosidad.

II. Sin sentido cristiano:

a) Referido a las estancias recónditas de los templos:

- En II,4,30 cuenta que las estatuas de las dos Ceres fueron arrancadas por Verres de sus recónditas y viejas estancias: *ex arcanis ac vetustis penetralibus a Gaio Verres inmissis latronibus servis impune sublata est*.

b) Referido a otro tipo de secretos o misterios:

- Acerca de los oráculos sibilinos se habla en IV,15,30, donde el autor expone que el nacimiento y la Pasión de Cristo clarificaron los misterios de dichos oráculos (*nativitas et passio patefecit arcana*).

- Sobre los misterios del corazón del hombre, en IV,17,17: *quae [venia] contumacibus et admissa sua celantibus denegatur ab eo qui non faciem, sicut homo, sed intima et arcana pectoris intuetur*. Dios, que ve dentro del corazón del hombre, niega su perdón a los malvados.

- En IV,26,13 el autor trata acerca de los *misterios de la muerte*, que fueron revelados por Jesús al resucitar a los muertos: *quid miraculo dignius omnium saeculorum, quam decursam vitam resignasse, completisque hominum temporibus tempora adiecisse perpetua, arcana mortis revelasse?*.

- El *misterio del mundo* es el tema de III,20,4: *nimirum multo sceleratiores, qui arcana mundi et hoc coeleste templum profanare impiis disputationibus, quam qui aedem Vestae, aut Bonae Deae, aut Cereris intraverint*. A juicio del autor, son más pecadores los filósofos que profanan los secretos del mundo que aquellas personas que violan los templos paganos.

En general, el término *arcanum* está tomado en la acepción de *misterio, secreto*, tanto referido a Dios en cuanto al misterio de su existencia y de su voluntad de crear al hombre (algo impenetrable para el hombre, a no ser que Dios se lo haga patente), como a las Sagradas Escrituras, que recogen misterios que atañen a la Creación y a la Historia de la Salvación. Otros misterios aludidos por Lactancio son los que exponen los profetas, así como las Sibilas y Hermes Trismegisto en sus oráculos: son profecías misteriosas que se clarificaron tras la Resurrección de Jesús porque tenían que ver con su vida y su muerte. Por último, aparecen los misterios del corazón del hombre, de la muerte y del mundo, que son fácilmente descifrables para Dios, y Él (o el Hijo) es el único que puede hacerlos accesibles al hombre. Estos últimos conceptos (los misterios del corazón, de la muerte y del mundo) no son directamente identificables como cristianos, aunque por el contexto de los pasajes en los que se encuentran se puede deducir que están relacionados con ideas cristianas. Sin embargo, el pasaje II,4,30, que alude a las zonas secretas de los templos paganos, presenta claramente este término sin una acepción cristiana, lo que demuestra que para Lactancio no estaba marcado por sí mismo con dicha acepción, si bien lo más usual en su obra, como hemos visto, es encontrarlo relacionado con conceptos cristianos.

Por todo lo anterior es lógico que el vocabulario que acompaña a *arcanum* se refiera frecuentemente a otros conceptos

que aluden a lo misterioso, como *mysterium*, *sacramentum* y *vaticinium*, y que incluya verbos que tienen que ver con la revelación, como *revelare*, *patefacere* o *intueri*. Asimismo, este término suele acompañarse de adjetivos de contenido cristiano como *coeleste*, *sanctum*, *divinum* y *sacrum*, o del genitivo *Dei*.

Monat⁶⁷, en el estudio que lleva a cabo acerca de los términos con los que Lactancio se refiere a las Sagradas Escrituras, indica que los primeros escritores cristianos evitaban este vocablo porque estaba ligado a los misterios paganos⁶⁸. El uso de este término en los sintagmas que aluden a las Sagradas Escrituras, como señala Loi⁶⁹, está destinado a hacer notar a los paganos que la revelación ofrece un aspecto misterioso y místico, de forma que los textos que la transmiten exigen un esfuerzo de interpretación e iniciación y, por lo general, se debe recurrir a un intérprete. Lactancio pretende conducir a los paganos hacia el concepto de *misterio cristiano* por medio del vocabulario de los misterios paganos. De hecho, este vocablo no aparece en el *Epítome*, dirigido a un público cristiano.

4. COELVM

El concepto de *cielo* en Lactancio es tan amplio como en nuestra lengua, ya que puede hacer referencia tanto al *cielo físico* que hay sobre la tierra como al *lugar donde habita Dios*. Así pues, podemos establecer la siguiente clasificación en cuanto al contenido de este sustantivo:

A. Tomado en una acepción cristiana, alude al cielo como *morada de Dios*, el *Paraíso*, que se encuentra en lo alto:

⁶⁷ P. Monat, *op. cit.*, 37.

⁶⁸ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 99 y 236 ss. Y V. Loi, "Il termine arcanum e la disciplina dell'arcano nelle testimonianze di Lattanzio, *Annali della Facoltà di Lettere-Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari* 37, 1974-75, 72.

⁶⁹ V. Loi, "Il termine arcanum ..." 37, 1974-75, 72.

a) Pasajes en los que se habla del propio Dios.

- IV,12,1: *descendens de coelo sanctus ille spiritus Dei*. El autor trata en este pasaje sobre la concepción de Cristo.

- En IV,15,3 expone que se oyó una voz procedente del cielo en el bautismo de Cristo: *vox audita de coelo est: "Filius meus es tu"*.

- También se habla de Dios como habitante del cielo en II,9,2; IV,24,1 (*aliquem de coelo esse mittendum*), VII,25,8 (*Deus coeli*); VII,22,5 (*rectorem coeli*) y IV,11,7 (*[Deus] delabi [Christum] iussit e coelo*).

b) Pasajes que no aluden a Dios, sino al resto de las personas o los conceptos propios del Paraíso, o al cielo como Paraíso en general:

- Algunos de estos pasajes tratan acerca de los dos caminos que puede tomar el hombre, el que lleva al cielo y el que lo conduce al infierno: VI,3,1 (*quae [via] in coelum ferat*), II,7,5 (*[viae] in coelum tollant*). Igualmente, en II,18,5 se habla de los que, por su comportamiento, sepultan sus almas de origen celestial (*cuius origo de coelo est*) en el infierno.

- En IV,7,2 Lactancio alude a los ángeles como habitantes del cielo al explicar que ni siquiera éstos conocen el verdadero nombre de Cristo: *primum scire nos convenit, nomen eius [Christi] ne Angelis notum esse, qui morantur in coelo, sed ipsi soli ac Deo Patri*. También se habla de otros habitantes del cielo (sin especificar si se trata de ángeles o de Dios) en III,20,7, donde el autor expresa la opinión de que muchos filósofos llegan por sí mismos a descubrir verdades celestiales, pero no tienen pruebas y se ven refutados por otros filósofos porque nadie baja del cielo para darles la razón: *non enim descendit aliquis de coelo, qui sententiam de singulorum opinionibus ferat*.

- Al autor le interesa dejar clara en otros pasajes la diferencia entre el cielo, reino de lo bueno y lo espiritual, y la tierra, mundo de lo material y lo corrompido. Así en VI,2,13, donde Lactancio expone que la religión celestial se alimenta de las virtudes del alma, que tienen su origen en el cielo: *haec est religio coelestis, non quae constat ex rebus corruptis, sed quae virtutibus animi, qui oritur e caelo*⁷⁰.

c) Pasajes en los que el *cielo físico* se toma como símbolo del Paraíso, o en que se identifican ambos conceptos:

- El autor repite a lo largo de toda la obra la idea de que el hombre debe *levantar sus ojos al cielo* en busca de una vida más espiritual y verdadera: *quicumque sacramentum hominis tueri rationemque naturae suae nititur obtinere, ipse se ab humo suscitetur et erecta mente oculos suos tendat in coelum* (II,18,1)⁷¹.

B. Sin sentido cristiano:

a) Con la acepción de *cielo físico*.

- En algunos pasajes Lactancio expone las calamidades y hechos asombrosos que sucederán cuando tenga lugar el fin del mundo; muchos de estos acontecimientos tendrán su origen en el cielo. Por ejemplo, en VII,19,5 se anticipa que caerá una espada del cielo anunciando la segunda venida de Cristo: *cadet repente gladius e coelo*. En este mismo contexto el autor explica en VII,24,15 que Cristo, tras haber vencido al demonio, reinará en el mundo durante mil años, y su nombre será venerable para todas

⁷⁰ Con esta misma acepción lo utiliza en: II,12,3 (a y b); II,12,10 (a y b); II,12,11; II,12,14 (a y b); II,14,3; II,14,4; II,16,5; III,6,3; III,10,10 (a y b); III,10,12; III,12,31; III,17,37; III,18,5; III,20,11; III,27,15; III,30,7; IV,1,1; IV,13,1; IV,16,3; IV,16,13; IV,26,15; V,9,17; V,15,1; V,15,9; V,17,5; V,22,21; VI,1,9; VI,3,11; VI,8,4; VI,23,40; VII,1,20; VIII,4,12; VII,5,20 (a); VII,5,22; VII,5,27 (epílogo); VII,9,11; VII,12,2 y VII,17,11.

⁷¹ La misma idea se recoge en II,9,3; II,9,2 (b); II,9,26; III,9,18; III,12,26; III,14,21; III,27,13 (a y b); III,27,16; IV,1,14; IV,17,19; V,13,18; V,17,17; V,19,1; VI,1,7; VI,20,7; VI,20,8; VII,5,6 y VII,5,20 (b).

las naciones que haya bajo el cielo: *universis nationibus quae sub coelo erunt.*

- A juicio del autor, según aparece expresado en V,8,2, los paganos no hacen más que lamentarse por la ausencia de justicia, cuando son ellos los que han de procurarla, y no esperar a que caiga del cielo: *quid vobis inanem iustitiam depingitis, et optatis cadere de coelo, tamquam in aliquo simulacro figuratam?*

- En IV,21,1 se narra la Ascensión de Cristo; en este pasaje parece que podemos constatar que los dos sentidos de *coelum* se unen, ya que aparece el cielo como lugar físico adonde Jesús fue llevado por una nube, de lo cual se deduce que allí también se localiza el cielo entendido como la sede de Dios: *circumfudit se repente nubes, eumque in coelum sustulit, quadragesimo post passionem die.*

- Encontramos otro pasaje donde *coelum* se refiere también a ambos conceptos, ya que en VI,8,5 Lactancio toma el cielo y el sol como símbolos de Dios: *itaque si oculos in coelum semper intendas, et solem, quo oritur, observes, eumque habeas vitae [...] sua sponte in viam pedes dirigentur*⁷².

b) Referido al dios Urano, al que da el nombre latino de *Coelum* en pasajes en los que pretende demostrar que el cielo no es un dios:

- En I,11,65 se presenta a Cielo como abuelo de Júpiter: *cui ergo sacrificare Iuppiter potuit nisi Coelo avo, quem dicit Euhemerus "in Oceania mortuum et in oppido Aulacia sepultum?"*⁷³.

⁷² Hallamos este mismo sentido en I,2,5; I,6,15; I,5,6 (a y b); I,18,24; II,5,1; II,5,5; II,5,17; II,5,23; II,5,25; II,5,28; II,11,1; II,13,10; II,8,62; III,3,4 (a y b); III,3,15; III,9,4; III,9,9 (a y b); III,12,20; III,24,5 (a y b); III,24,7; III,24,8; III,24,11; III,28,5; IV,4,11; IV,12,15; V,18,13; VI,2,1 (a y b); VI,8,3; VII,5,12; VII,9,13; VII,17,3; VII,17,5; VII,19,2; VII,24,7 y VII,26,5.

⁷³ Igualmente en I,12,8; I,12,10 (a,b y c); I,18,18 y IV,4,10.

c) Referido al lugar donde se creía que residían los dioses paganos, el Olimpo:

- Se cuenta la historia de Líber, que tomó como esposa a una mujer cretense para no parecer un afeminado y la llevó consigo al cielo: I,10,9: *in coniugium sibi vindicavit ac Liberam fecit et cum ea pariter ascendit in coelum*⁷⁴.

Parece deducirse, como hemos visto, que Lactancio identifica el cielo entendido como Paraíso con el *cielo físico*, ya que sitúa al primero igualmente arriba con respecto al hombre. Por esto utiliza en los pasajes en los que se refiere al Paraíso expresiones como *descendens de coelo*⁷⁵, que se corresponden con las que aparecen en los demás pasajes, con verbos como *cadere*⁷⁶, *descendere*⁷⁷ o sintagmas como *sub coelo*⁷⁸ o *ab humo suscitare*⁷⁹.

El concepto de *cielo*, entendido como *residencia de Dios*, se opone al de *infierno*, por lo cual Lactancio sitúa este último *abajo*⁸⁰, y usa ambos conceptos en varios pasajes en los que habla del *buen camino*, que conduce al cielo, y el *mal camino*, que sepulta al hombre en el infierno⁸¹. También, como hemos visto, se opone a la tierra como lugar propio de la corrupción y lo material⁸². En cualquier caso, el sentido cristiano viene dado por el contexto en todos los pasajes.

⁷⁴ En los siguientes pasajes está tomado en esta misma acepción: I,15,24; I,18,3; I,18,6; II,4,31; IV,28,14; V,5,2; V,17,24 y VI,6,23.

⁷⁵ IV,12,1.

⁷⁶ VII,19,5 y V,8,2.

⁷⁷ III,20,7.

⁷⁸ VII,24,15.

⁷⁹ II,18,1.

⁸⁰ Cf. *inferi*.

⁸¹ Cf. *via*.

⁸² II,18,1; V,9,17 y VI,2,13.

5. CONFESSIO

De los seis pasajes en los que este término es usado por Lactancio, sólo en uno está tomado con el sentido cristiano de *confesión de los pecados*, mientras que en los otros dos presenta el sentido pagano de *reconocimiento de una verdad*.

A. Tomado en una acepción cristiana:

- En IV,30,13 el autor explica que la verdadera Iglesia Católica es la que mantiene el sacramento de la confesión. Según se atestigua en la edición de Migne⁸³, el texto va dirigido contra Novaciano, que no admitía el perdón de los pecados porque no creía que Jesús le hubiera dado a la Iglesia el poder de perdonarlos. La unión de *confessio* a *poenitentia* y el contexto general marcan el término en un sentido específicamente cristiano: *sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimus Christianos, et suam esse Catholicam Ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram, in qua est confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis, salubriter curat.*

Asimismo, encontramos sólo en un pasaje el verbo *confiteri* con el sentido cristiano de *confesar los pecados*⁸⁴.

B. Con una acepción no cristiana:

El autor presenta en estos textos a dioses o, principalmente, filósofos paganos que reconocen una verdad que a él le interesa destacar:

⁸³ J.P. Migne, *op. cit.*, 544.

⁸⁴ *Cf. confiteri.*

- El oráculo de Apolo de Claros confesó que los demonios, es decir, los dioses paganos según Lactancio, están sometidos a los castigos eternos del Dios verdadero: I,7,10: *quid ergo superest, nisi ut sua [Apollinis] confessione verberibus veri Dei ac poenae subiaceat sempiternae?*.

- VI,6,28: *si ergo et philosophis ipsorum confessione adempta sapientia est, [...] omnes igitur illae virtutis descriptiones falsae sint necesse est*. Lactancio se basa en un texto de Cicerón⁸⁵ en el que el filósofo expone que ninguno de los considerados sabios lo fue de verdad, y a partir de esta confesión de un filósofo concluye que todas las descripciones que ellos hicieron de la virtud son necesariamente falsas⁸⁶.

Mohrmann⁸⁷ indica que ya en los primeros textos cristianos aparecen las dos acepciones de *confessio*: *confesión de los pecados* y *confesión de la fe*, sentido este último ligado desde muy pronto a la noción de *muerte por la fe*. Posteriormente, adquiere la acepción de *alabanza* por influencia de las traducciones de la Biblia.

6. CRIMINATOR

En las *Instituciones Divinas* siempre aparece este sustantivo con el sentido de *diablo*, referido al jefe de los demonios:

⁸⁵ Cic., *off.* 3,4,16.

⁸⁶ Con el mismo sentido lo encontramos en III,14,21 (*haec erroris ignorationisque confessio*); III,28,17 (*confessio illa Socratis*); IV,13,14 (*ipsorum deorum confessione*) y VI,24,15 (*ignorantiae confessio*).

⁸⁷ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 16. También trata sobre este término E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo 1959, 78.

- En II,8,6 Lactancio explica que el demonio, llamado *διδάβολος* en griego, recibe el nombre latino de *criminator* (acusador) porque los crímenes que comete pretende imputárselos a Dios. A pesar de lo que dice aquí, él mismo usa *diabolus* en tres pasajes para referirse también al demonio⁸⁸: *hunc ergo ex bono per se malum effectum Graeci διδάβολον appellant, nos criminatorem vocamus, quod crimina in quae ipse inlicit ad Deum deferat.*

- II,12,17: *tum criminator ille invidens operibus Dei omnes fallacias et calliditates suas ad deiciendum hominem intendit, ut ei adimeret immortalitatem.* El diablo tiene envidia de Dios y usó todas sus malas artes para hacer caer al hombre y quitarle la inmortalidad.

- El demonio es el que aparta a los hombres del camino celestial al introducir las religiones falsas: VI,4,2: *est enim criminatoris illius qui pravis religionibus institutis, avertit homines ab itinere coelesti, et in viam perditionis inducit.*

Este término se relaciona con otros con los que el apologeta denomina también al demonio, como *daemoniarches*, *daemon*, *adversarius*, *perditor* y *diabolus*⁸⁹.

7. CRVX

Este sustantivo aparece usado tanto con un contenido cristiano, como sin un significado específicamente cristiano. Las acepciones con las que Lactancio usa este sustantivo son las siguientes:

A. Con sentido cristiano:

a) Como sinónimo de *crucifixión de Cristo*, sin aludir a la cruz como instrumento o, más bien, tomando la cruz como símbolo de la crucifixión:

- IV,18,31 (a): *tot enim colliguntur anni a regno David usque ad*

⁸⁸ Cf. *diabolus*.

⁸⁹ Cf. el estudio de todos ellos.

crucem Christi. El autor establece que pasaron mil quinientos años desde el reinado de David hasta la muerte de Cristo.

- En dos pasajes, IV,26,1 y IV,26,29, Lactancio anuncia que va a explicar la razón por la que Dios prefirió que Cristo muriera en la Cruz y no con cualquier otro tipo de muerte menos afrentosa:

1. IV,26,1: *nunc ipsius crucis ratio reddenda est, et vis enarranda.*

2. IV,26,29: *cur potissimum cruce?*

- Desarrolla su explicación en IV,26,29 (*cur Deus crucem maluerit*): Dios prefirió esta muerte para Jesús porque, a juicio del apologeta, la crucifixión es un símbolo de la elevación de Cristo, por la que sería conocido después entre todos los hombres. En IV,26,34 sigue tratando este mismo tema: la Cruz fue elegida (*crux potius electa est*) para anunciar que iba a ser ensalzado por encima de todos los hombres, conocido y adorado por ellos⁹⁰.

- Otros pasajes presentan la Crucifixión como profetizada desde antiguo: en IV,20,9 el autor hace exégesis del pasaje 12,7 de Jeremías⁹¹ y lo interpreta como si hablara Cristo: *sententiam adversus me mortis crucisque dixerunt*. Asimismo, en V,3,20 se explica que los cristianos no creen que Cristo fuera Dios porque hiciese milagros, sino porque su muerte en la Cruz había sido profetizada: *ex illa ipsa cruce [Deum credimus]*. Por último, en IV,18,31 (b) Lactancio expone que Salomón ya había vaticinado la destrucción de Jerusalén como venganza por la crucifixión de Cristo: *eam ipsam [Hierosolimam] perituram esse in ultionem sanctae crucis*.

⁹⁰ Encontramos el mismo sentido en IV,18,12.

⁹¹ Ier. 12, 7: *facta est haereditas mea mihi, sicut leo in silva: dedit ipsa super me vocem suam; ideo odi eam.*

b) Referido a la Cruz en sí:

- Se hace exégesis del rito de la Pascua judía interpretándolo desde el punto de vista cristiano: IV,26,39: *lignum sanguine delibutum crucis significatio est*. Lactancio indica que el marco de madera manchado de sangre con que los judíos marcaron sus casas para evitar el paso del ángel de la muerte es símbolo de la Cruz, manchada también con una sangre que salva al hombre. En el mismo pasaje el autor explica que Cristo es el cordero pascual, inmolado para la salvación de todos los que marcan en su frente la señal de aquella Cruz en la que derramó su sangre: *saluti est omnibus qui signum sanguinis, id est, crucis qua sanguine fudit, in sua fronte conscripserit*.

- Aparece tomado con la misma acepción en IV,19,6 (*detraherunt eum cruci*), donde cuenta cómo bajaron a Cristo de la Cruz tras su muerte, y en IV,18,28, donde el autor hace exégesis de otro pasaje de Jeremías⁹² en el que el profeta pone en boca de los malvados estas palabras: *pongamos leña en su pan, arranquemos su vida de la tierra*. A juicio de Lactancio, la leña se refiere a la Cruz y el pan, al cuerpo de Cristo, que es alimento para todos los que creen en Él y en la Cruz de la que fue suspendido: *lignum autem crucem significat, et panis corpus eius, quia ipse est cibus, et vita omnium qui credunt in carnem quam portavit, et in crucem qua pependit*.

c) En un pasaje parece tener el sentido metafórico de sufrimiento de la vida:

- IV,19,11: *nulla igitur spes alia consequandae immortalitatis homini datur, nisi crediderit in eum [Christum], et illam crucem portandam patiendamque suscepit*.

⁹² Ier. 11, 18 s.

II. Sin contenido cristiano:

En los siguientes pasajes se habla de la cruz o del tormento de la crucifixión en general, y no concretamente de la Cruz de Cristo. En ellos también podemos observar la diferenciación entre los significados de *cruz* y *crucifixión*:

a) Encontramos tres pasajes en los que el término *crux* alude a la *crucifixión*:

- En V,3,5 el autor pregunta quién de los que son crucificados puede llamarse, tras sufrir ese suplicio, no ya dios, sino incluso *hombre*. Se trata de una invectiva contra el perseguidor Hierocles, que acusaba a Cristo de haber sido un ladrón. Lactancio pretende hacerle ver que ningún ladrón es considerado dios después de una muerte tan afrentosa: *quis eorum [latronum] post crucem suam, non dicam deus, sed homo appellatus est?*. Así pues, vemos que en el transfondo de este pasaje hay una alusión a la crucifixión de Cristo.

- También toma el sentido de *crucifixión* en V,18,14: *isque [servus nequissimus] verberibus, et vinculis, et ergastulo, et cruce, et omni malo dignissimus iudicatur, [...] quanto magis qui Deum deserit [...]?*. Si cualquier esclavo que abandona a su amo merece todos los tormentos, ¿cuánto más los merecerá aquel que abandona a Dios?. En este pasaje no se relaciona con la cruz de Cristo, sino que alude a uno más de los instrumentos de tortura de la época⁹³.

b) Con el sentido propio de *cruz*:

- V,3,6: *verum tu [Hierocles] forsitan ex eo credidisti, quia vos homicidam Martem consecratis, ut deum: quod tamen non fecissetis, si illum Areopagitae in crucem sustulissent*. Continúa aquí con la invectiva contra Hierocles: le acusa de creer que Cristo fue un ladrón porque todos los paganos adoran al homicida Marte, a quien no darían culto si hubiese sido colgado de una cruz. De nuevo

⁹³ Con el mismo sentido aparece en II,4,21 y IV,18,10.

encontramos, pues, una alusión a la cruz de Cristo⁹⁴.

Del análisis de todos estos pasajes se deduce que el término *crux* no posee por sí mismo el sentido cristiano de Cruz de Cristo, sino que Lactancio alude con él al tormento de la crucifixión en general, y toma una acepción cristiana, bien de los adyacentes, como el genitivo *Christi*⁹⁵ o el adjetivo *sanctae*⁹⁶; bien de otros elementos de su misma frase, como los sujetos *Deus* y *Christus*⁹⁷, el predicativo *Deum*⁹⁸ o el objeto *Christum*⁹⁹, o bien del contexto general, que habla siempre de Cristo y su crucifixión. Los pasajes en los que *crux* no presenta un contenido cristiano confirman esta apreciación.

Por último, encontramos un pasaje en el que Lactancio se vale de otro recurso para aludir a la Cruz de Cristo: mediante el sintagma *signo passionis: nunc sectatores eius [Christi] eosdem spiritus inquinatos de hominibus, et nomine magistri sui, et signo passionis excludunt* (IV,27,2). Los seguidores de Cristo ponían en fuga a los demonios al hacer la señal de la Pasión, es decir, la señal de la Cruz¹⁰⁰.

⁹⁴ Igualmente en IV,18,10.

⁹⁵ En IV,18,31 (a).

⁹⁶ En IV,18,31 (b).

⁹⁷ En IV,26,39 (a) y IV,26,33.

⁹⁸ En V,30,20.

⁹⁹ En IV,19,6.

¹⁰⁰ El vocablo *signum* también tiene el sentido de Cruz en IV,26,36; IV,26,37; IV,26,39; IV,27,1 y IV,27,4.

8. CVLTVS

Hallamos este sustantivo tomado tanto en una acepción cristiana, referido al culto de Dios, como con los sentidos paganos de culto de los dioses y de cuidado, protección.

A. Tomado en una acepción cristiana:

a) Acompañado del genitivo *Dei*, que siempre es objetivo, pues se trata del culto que se da a Dios:

- En unos cuantos pasajes el autor explica en qué consiste el culto a Dios: en V,19,26 afirma que exige fe y devoción máxima (*igitur Dei cultus, quoniam militia coelestis est, devotionem maximam fidemque desiderat*); en el pasaje VII,5,22 el autor explica que el hombre se hace inmortal cuando empieza a practicar la justicia que conlleva el culto a Dios, a través del cual Dios eleva al hombre a la contemplación del cielo y de sí mismo: *quae ratio docet [...] postea vero immortalitatem fieri [hominem], cum coeperit [...] iustitiam sequi, quae continetur in Dei cultu, cum excitaverit hominem Deus ad aspectum coeli*. En VII,5,27 se expone que la virtud es el culto del Dios verdadero: *virtus autem [...] veri Dei cultus est*. En VII,11,8 el autor afirma que el culto a Dios consta de abstinencia, aguante ante el dolor y desprecio de la muerte: *nam cultum Dei, qui constat abstinencia cupiditatum ac libidinum, patientia doloris, contemptu mortis, etiam contra corpus anima concupiscit*. Por último, según se concluye en VI,9,24, toda la vida del hombre se cifra en el conocimiento y culto de Dios (*agnitione et Dei cultu*).

- En otros pasajes explica cómo hay que rendir culto a Dios: en VII,1,3 afirma que mantener el culto en las adversidades es la mayor virtud: *quid [prodest] cum magnis difficultatibus cultum Dei tenere, quae est summa virtus?*. En VII,6,1 advierte que exige grandes esfuerzos: *quoniam maximis laboribus cultus Dei constat*. En VII,13,2 se recuerda que los profetas enseñan que el hombre fue creado para dar culto a Dios: *ut ad cultum Dei, et ad immortalitatem ab eo accipiendam creari hominem doceant*. Cuando sobrevenga el fin del mundo, explica el autor en VII,17,2, Dios enviará a un Gran Profeta que convertirá a muchos al culto de Dios: *his prodigiis atque virtutibus*

convertet multos ad Dei cultum.

- El autor trata acerca de la relación entre los paganos y el culto a Dios en varios pasajes. Explica en VII,22,14 que, si alguna vez resucitara un muerto, sería apartado de la vista de los hombres para que no provocara la conversión de los paganos al culto y la religión del Dios único: *ne viso eo, vel audito, deos universi relinquerent, et ad unius se Dei cultum religionemque converterent..* En V,21,8 expone la opinión de los impíos acerca del culto de Dios al afirmar que ellos creen que este culto es algo vano (*Dei cultum inanem arbitrantur*). En VI,21,35 Lactancio afirma que si alguien asiste a los espectáculos celebrados en honor de los dioses paganos, se aparta del culto a Dios (*discessit a Dei cultu*). Según explica el autor en V,8,4, si no existieran los dioses sólo habría culto al Dios verdadero (*necesse est unius Dei cultum fuisse per terram*).

- En II,1,6 encontramos el genitivo del anafórico, referido a Dios, determinando al sustantivo cultus: *cultum eius*.

b) Acompañado por los adjetivo *verus*, *religiosus* y *pius*:

- IV,25,2: *nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem [Deus] misit, [...] ut verum ac pium cultum per omnem terram verbis et exemplo seminaret*. Dios envió a un maestro para que enseñara el verdadero culto a los hombres.

- En IV,28,11 se afirma que la religión es el culto verdadero, y la superstición, el falso: *nimirum religio veri cultus est, superstitio falsi*.

- Según se concluye en III,28,1, en nuestra vida no hay nada más importante que el conocimiento de Dios y su culto religioso y piadoso (*Dei [...] agnitio et religiosus ac pius cultus*). En este caso encontramos los adjetivos de contenido cristiano *pius* y *religiosus*, además del genitivo *Dei*, determinando al sustantivo.

- Igualmente, lo hallamos en IV,30,11 (*sola igitur Catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet*) y en VI,2,13 (*hic verus est cultus*).

c) Determinado por otros adyacentes de contenido cristiano:

- IV,28,1: *apparet nullam aliam spem vitae homini esse propositam nisi [...] Deum cognoscat, et Deo serviat, nisi [...] se rudimentis iustitiae ad cultum verae Religionis instituat*. La esperanza de la vida del hombre consiste en conocer y servir a Dios, y en dedicarse al culto de la verdadera religión. Así, *cultus* toma una acepción cristiana del sintagma *verae Religionis* que lo acompaña.

- Más pasajes en los que *cultus* recibe otros adyacentes de contenido cristiano son I,20,21 (*hic solus virtutis est cultus*); II,1,4 (*cultum veri parentis*); II,16,9 (a) (*cultu et notitia verae maiestatis*) y IV,30,9 (*divinum nomen et cultum*).

B. Sin sentido cristiano:

a) Referido al culto de los dioses paganos aparece en V,19,10, donde pide a los dioses que le expliquen qué recompensa se deriva de su culto: *proferant, quae merces in cultu, quae poena in contemptu maneat*¹⁰¹.

b) Con el sentido de cuidado, protección lo encontramos únicamente en II,14,1, donde Lactancio explica que Dios envió a los ángeles para el cuidado de los hombres (*ad tutelam cultumque generis humani*).

¹⁰¹ Con el mismo sentido lo encontramos en I,17,3; I,21,6; I,22,26; II,1,1; II,10,12; II,13,13; II,16,9 (a); III,12,30; IV,3,1; IV,3,11; IV,3,21; IV,11,1; IV,28,10; V,2,6; V,5,3; V,6,13; V,8,4; V,8,12; V,22,19 (a y b); V,10,17; V,19,10; VI,7,8; VII,6,7 (a y b) y VII,22,12.

9. DEVOTIO

El término *devotio* aparece siempre tomado en una acepción cristiana, aunque con los siguientes matices en su significado:

A. Devoción, dedicación debida a Dios:

- Encontramos este significado en tres pasajes, en los que el término *devotio* aparece acompañado de otros sustantivos que expresan las actitudes propias del hombre ante Dios, como la fe, la humildad o el temor. En V,22,17 el autor explica que Dios provoca a sus enemigos para que pongan a prueba la fe de los cristianos luchando contra ellos: *Deo autem, quia repugnari non potest, ipse adversarios nomini suo excitat, non qui contra ipsum Deum pugnent, sed contra milites eius, ut devotionem ac fidem suorum vel probet vel corroboret.*

- V,19,13: *inutilis est enim Deo, qui devotione ac fide caret.* Quien carece de devoción y fe no es útil para Dios.

- En VI,25,12 se afirma que el mayor rito de adoración a Dios son las alabanzas salidas de la boca del justo, que han de ser pronunciadas con devoción, humildad y temor de Dios: *quae tamen ipsa ut Deo sit accepta, et humilitate, et timore, et devotione maxima opus est.*

B. Dedicación, cumplimiento de algo que viene de Dios, pero no es el propio Dios, como puede ser la Ley divina:

- Lactancio asegura en VI,23,19 que la Ley divina que obliga a hacer uso de los genitales sólo para la reproducción debe ser obedecida con gran devoción: *huic divinae legi summa devotione parendum est.*

Así pues, vemos que este sustantivo toma el contenido cristiano de algún término de su contexto más directo en los tres pasajes: del genitivo *suorum*, referido a Dios como poseedor de *sus soldados*, los cristianos, en V,22,17; o de algún elemento de su frase, como el objeto indirecto *Deo* en V,19,13 o el adjetivo *dívinae* que complementa al objeto indirecto *legi* en VI,23,19.

10. DISCIPVLVS

En la mayoría de los pasajes *discipulus* está tomado en una acepción cristiana; sólo aparece sin sentido cristiano en una ocasión.

A. Entre las acepciones **con sentido cristiano** podemos establecer la siguiente diferenciación de matices:

a) En diez pasajes este sustantivo tiene como referente a los doce Apóstoles de Jesús (incluido San Pablo en uno de los pasajes). Son principalmente textos en los que se narran sucesos evangélicos o de los *Hechos de los Apóstoles*:

- En tres de ellos Lactancio cuenta la multiplicación de los panes y los peces: IV,15,16: *vocavit discipulos quaerens quantos secum cibos gestarent*. En IV,15,17 (a y b) continúa con el relato del mismo milagro al explicar lo que hicieron los discípulos (*discipuli*)._____

- En cuatro pasajes se presenta a Cristo, tras su Resurrección, al ir al encuentro de sus discípulos en Galilea para revelarles los secretos de la Sagradas Escrituras y enviarlos a extender su Iglesia por el mundo:

1. En IV,19,7 recoge la marcha a Galilea: *in Galilaeam profectus est, ut discipulos suos quaereret*.

2. Se narra la Ascensión de Cristo en IV,21,1: *ordinata vero discipulis suis Evangelii ac nominis sui praedicatione, circumfudit se repente nubes.*

3. Dicha Ascensión tuvo lugar una vez que había terminado de adoctrinar a sus discípulos: IV,20,1: *discipulis [...] prophetarum arcana patefecit.*

4. Por último, en IV,21,2 explica que los discípulos se dispersaron para predicar el Evangelio: *discipuli vero per provincias dispersi fundamenta Ecclesiae ubique posuerunt.*

- Se refiere en IV,15,20 el pasaje en el que Jesús manda a sus discípulos (*discipulis*) que tomen una barca y marchen delante de Él.

- Cristo, según interpreta Lactancio en IV,18,2, se retiró con todos sus discípulos ante un determinado peligro, aun sabiendo lo que le iba a suceder al final, para dar ejemplo de lo que se debe hacer durante las persecuciones: *quod cum sciret futurum, ac subinde dicere oportere se pati, ac interfici pro salute multorum, secessit tamen cum discipulis suis.*

- Por último, en V,2,17 se hace referencia a Hierocles, autor de un libro en el que atacaba a los discípulos de Jesús (*Paulum Petrumque laceravit caeterosque discipulos*) por ser *sembradores de mentiras*. En este pasaje el apologeta considera a Pablo como un discípulo de Jesús.

Como hemos visto, en algunos de estos pasajes aparece el posesivo *suus*, referido a Cristo, como determinante del sustantivo *discipulus*, pero en otros no aparece dicho determinante ni ningún otro complemento de contenido cristiano, sino que es el contexto de los distintos pasajes el que aporta la acepción cristiana al término.

b) En tres pasajes Lactancio usa este vocablo con el sentido más general de *seguidores de Cristo*, referido a todos los cristianos de todos los tiempos:

- Da consejos, en un caso, para ser un buen cristiano: VI,23,19: *sint omnes, qui se discipulos Dei profitebuntur, ita morati et instituti, ut imperari sibi possint*. El autor reclama de los que se confiesan cristianos una determinada forma de comportarse, de manera que sean capaces de controlarse a sí mismos. Curiosamente aquí no habla de *discípulos de Cristo*, sino de *discípulos de Dios*, y ésto, unido al hecho de que use un verbo como *profiteri*, hace pensar que debemos traducir *discipulus* como *fiel* mejor que como *discípulo*.

- En VI,23,39 sentencia que si alguien aspira siempre a la continencia, a ése el Maestro lo llamará discípulo: *at quam [continentiam] si quis eniti atque eluctari potuerit, hunc servum dominus, hunc discipulum magister agnoscet*.

- Parece que el autor se refiere a los seguidores de Cristo en general y no sólo a los Apóstoles en IV,19,6, pero el contexto no permite determinarlo con claridad, ya que trata acerca del miedo de los sacerdotes judíos a que los seguidores de Jesús se llevaran su cuerpo para decir que había resucitado: *sed quoniam praedixerat Christus se tertio die ab inferis resurrecturum metuentes ne a discipulis surrepto et amoto corpore, universi resurrexisse eum crederunt, [...] detraxerunt eum cruci*.

B. Sin sentido cristiano:

- Encontramos sólo un pasaje, pero es suficiente para deducir que el término no estaba marcado por sí mismo en una acepción cristiana. Se trata de V,3,23, donde Lactancio menciona a Hierocles como *discípulo de Anaxágoras*: *discipulus hic [Hierocles] fortasse Anaxagorae fuerit, cui nives atramentum fuerunt*.

Llama la atención el hecho de que el autor no use el préstamo *apostolus* para designar a los doce Apóstoles, aunque en algún pasaje sí usa el sustantivo *legatus* como sinónimo de *discipulus* tomado en la acepción de Apóstol:

IV,30,2: *ante omnia scire nos convenit, et ipsum [Christum] et legatos*

eius praedixisse, quod plurimae sectae et haereses haberent existere. Son sus legados porque los envió a predicar su Evangelio (IV,21,1) y establecieron las bases de su Iglesia por el Mediterráneo (IV,21,2).

También encontramos el sintagma *sectatores eius [Christi]* en IV,27,2 con el sentido general de *discípulo* o de *cristiano*: nunc sectatores eius eosdem spiritus inquinatos de hominibus, et nomine magistri sui, et signo passionis excludunt.

En resumen, tomado en una acepción cristiana el término *discipulus* se refiere a los discípulos de Cristo, aunque este sustantivo no esté determinado por el genitivo *Dei* o *Christi*, o por algún posesivo, ya que Cristo es el Maestro por antonomasia.

11. DIVINITAS

Se refiere a la *divinidad* considerada desde el punto de vista cristiano o pagano:

A. Con sentido cristiano:

a) Referido a *Dios* en general, sin distinción de Persona:

- Según se explica en el pasaje II,13,7, los cananeos se olvidaron de Dios porque Cam no recibió de Noé, su padre, el culto divino y transmitió a los descendientes su desconocimiento de la divinidad (*ignorantiam divinitatis*).

- La divinidad de Dios no puede encontrar obstáculos para conocer al hombre (*Dei [...] divinitas*], VI,24,15).

- Con otros adyacentes de contenido cristiano aparece en V,10,11: *verae divinitatis*, y en VII,26 (epílogo (a)): *summae divinitatis*.

- Lo hallamos con el mismo sentido en otros varios pasajes, en los que ningún adyacente de contenido cristiano acompaña a *divinitas*: V,3,5; V,10,14; VI,25,6; VII,12,11 y VII,26 (epílogo (b)).

b) Referido a Cristo:

- Lactancio afirma en V,3,21 que la fe en la divinidad de Cristo se fundamenta en lo que los profetas dijeron de Él: *non igitur suo testimonio [...] sed prophetarum testimonio, qui omnia, quae fecit ac passus est, multo ante cecinerunt, fidem divinitatis [Iesus] accepit.*

B. Sin sentido cristiano:

a) Tomado en un sentido general, ni cristiano ni pagano:

- En I,11,10 se argumenta que, si Júpiter no tenía categoría de divino, como lo demuestra el hecho de que no pudiera predecir el futuro, entonces no era dios, ya que del término *díos* proviene el concepto de *divinidad* (*unde ipsa divinitas nominatur*)¹⁰².

b) Referido a las divinidades paganas:

- Según el autor, el filósofo neopitagórico y taumaturgo Apolonio de Tiana (siglos I-II d.C.) pretendió ser una divinidad al tomar el nombre de otro (*Hércules alejador de males*): V,3,15: *et ideo alieni nominis titulo affectavit divinitatem.*

- En I,13,1 se habla de la divinidad de Júpiter (*si quid divinitatis habuisset*).

- Los dioses (que, según Lactancio, son en realidad demonios) no podían atribuirse la divinidad por sus propios poderes: IV,27,12: *divinitatem per se ipsos affectare non poterant.*

¹⁰² Con el mismo sentido lo encontramos en V,3,16; II,8,53 y VI,1,6.

12. DOCTRINA

Aparece utilizado con un sentido cristiano en un mayor número de pasajes, ya que tiene significado cristiano en veintiocho ocasiones, y sólo en catorce está tomado en una acepción pagana. En general, cuando presenta un contenido cristiano suele significar *conjunto de verdades y preceptos revelados que profesan los cristianos*, aunque podemos distinguir entre los pasajes en los que tiene el valor activo de *enseñanza*, y aquellos en los que presenta el sentido pasivo de *sabiduría*. La diferencia viene dada por el tipo de complementación que acompaña al término, pues cuando aparece determinado por un genitivo subjetivo y el vocabulario del contexto se refiere a la enseñanza, presenta el sentido activo, mientras que en los casos en que lo hallamos con un genitivo objetivo y lo acompañan vocablos como *sapientia* o *sapiens*, toma el significado pasivo de *sabiduría*.

I. Con sentido cristiano:

A. Con el significado de *sabiduría*:

a) Sin complemento de contenido cristiano:

- I,5,14 : *quodsi vel Orpheus vel hi nostri quae natura ducente senserunt in perpetuum defendissent, eandem quam nos sequimur doctrinam comprehensa veritate tenuissent*. Para Lactancio, los poetas hubieran podido llegar a conocer la doctrina en la que los cristianos creen¹⁰³.

b) Con adjetivos o genitivos de nombres de contenido cristiano:

- *Coelestis*: en III,26,1 expone que la única sabiduría es la doctrina cristiana: *quod ergo illi [philosophi] poscente natura faciendum*

¹⁰³ *Doctrina* aparece también sin complementación en I,1,22; III,12,36; IV,5,10; IV,30,7 y VI,9,13.

esse senserunt [...] sola haec efficit doctrina coelestis; quia sola sapientia est. Según el autor, algunos filósofos creían que la filosofía debía estar al alcance de todos los hombres sin distinción de condición, sexo o edad, pero eso fue imposible porque, para ellos, ser sabio consistía en ser filósofo. Lactancio presenta ahora la doctrina cristiana como la verdadera sabiduría, que está realmente al alcance de todos.

- *Divinarum rerum*: a juicio del autor, Platón y Aristóteles habrían llegado a conocer la verdad si hubieran tenido acceso a la doctrina de las cosas divinas: *nam Plato et Aristoteles honesta quidem voluntate iustitiam defendere cupierunt, effecissentque, si virtutem ingenii, divinarum quoque rerum doctrina* (IV,17,4).

- *Sanctorum prophetarum*: en VII,26,8, el autor da por concluida la narración de los acontecimientos escatológicos con la afirmación de que ésa es la doctrina de los santos profetas: *haec est doctrina sanctorum prophetarum, quam christiani sequimur: haec nostra sapientia.*

B. Con el sentido de enseñanza:

a) Sin complemento de contenido cristiano:

Encontramos este sustantivo en varios pasajes en los que deducimos que se refiere a la doctrina cristiana por el contexto:

- III,30,3: *una igitur spes homini, una salus in hac doctrina, quam defendimus, posita est. Omnis sapientia hominis in hoc uno est, ut Deum cognoscat et colat.* Toda la esperanza de salvación para el hombre está en la doctrina cristiana¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Aparece también sin complementos de contenido cristiano en I,1,22; IV,23,10; IV,30,7; V,4,3; VII,1,15; VII,7,12; IV,24,18 y IV,12,20.

b) Con un genitivo subjetivo cuyo referente es Dios o Cristo:

No parece que haya diferencias para Lactancio entre la doctrina de Dios y la de Cristo, ya que presenta al Hijo como el encargado de revelar la doctrina del Padre a los hombres:

- *Dei* es el complemento de doctrina en cinco pasajes. En IV,8,7 se explica que los ángeles son espíritus mudos porque no fueron creados para predicar la doctrina de Dios, sino para servirlo: *illi [angeli] enim ex Deo taciti spiritus exierunt, quia non ad doctrinam Dei tradendam, sed ad ministerium creabantur*. En IV,8,8, por el contrario, habla del Hijo de Dios, que salió de la boca del padre con voz propia, ya que iba a ser el que transmitiera su Palabra ante el pueblo: *id est, quod ille magister futurus esset doctrinae Dei et coelestis arcani ad hominem proferendi*¹⁰⁵.

- En cuatro ocasiones Lactancio hace referencia a la doctrina de Cristo. Sin embargo, en ninguna aparece explícitamente el genitivo *Christi*, sino el anafórico *eius* o algún posesivo que hace alusión a Jesús. En IV,26,11 se consideran los milagros de Jesús que consistían en limpiar de llagas los cuerpos como símbolo del poder purificador de su doctrina: *verum id portendebat haec vis, quod peccatorum labibus, ac vitiorum maculis inquinatos, doctrina eius purificatura esset eruditione iustitiae*¹⁰⁶.

c) Con otros complementos de contenido cristiano:

- En IV,24,19 argumenta el autor sobre la necesidad de que el maestro perfecto enviado por Dios sea un hombre, para que pueda predicar el bien y hacer el bien que predica: *liquido ergo apparet, eum, qui vitae dux et iustitiae sit magister, corporalem esse oportere; nec aliter fieri posse, ut sit illius plena et perfecta doctrina*.

¹⁰⁵ Otros pasajes en los que *doctrina* va determinado por el genitivo *Dei* son IV,30,8; VI,21,8 y VII,14,13.

¹⁰⁶ Sintagmas semejantes aparecen en IV,26,14 (*doctrinam suam*); IV,13,14 (*doctrina eius*) y IV,26,18 (*doctrina eius*).

- IV,22,1: *confirmata sunt, ut opinor, quae falsa et incredibilia putantur ab iis, quos vera coelestium litterarum doctrina non imbuunt*. Este pasaje se refiere a las predicciones que Pedro y Pablo habían hecho en Roma sobre la destrucción del pueblo judío¹⁰⁷.

II. Sin sentido cristiano:

Aparece en un número más reducido de casos con las siguientes acepciones:

A. Conjunto de preceptos:

a) Preceptos filosóficos:

- III,5,5: *ita cum philosophos expugnaverit, ac docuerit eos nihil scire ipse [Arcesilas] quoque nomen philosophi perdidit, quia doctrina eius est nihil scire*. Para el autor, Arcesilao perdió el título de filósofo al demostrar que los filósofos no sabían nada¹⁰⁸.

b) Preceptos religiosos:

- En V,19,20 se pregunta el autor por qué los paganos no creen la verdadera doctrina tras haber explicado en qué falsedades se basan los ritos y los mitos de los impíos: *cum autem nos in eorum[impiorum] doctrinis versemur, cur nobis aut non credunt, qui utrumque novimus: aut invident, quia falsis vera praetulimus?*¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cf. *praedicatio*.

¹⁰⁸ Con el mismo sentido aparece en III,13,5; III,15,17; III,15,19; III,18,19 y IV,1,12.

¹⁰⁹ En IV,30,7 encontramos el mismo sentido.

B. Enseñanzas:

- IV,23,2: *et ipsi [praeceptor] eodem modo vivendum est, quo docet esse vivendum, ne si aliter vixerit, ipse praeceptis suis fidem detrahat, levio¹¹⁰remque doctrinam suam faciat*. El buen preceptor debe vivir con arreglo a lo que predica, porque, de lo contrario, sus enseñanzas perderán valor¹¹⁰.

13. DOMINVS

En la obra de Lactancio que estudiamos aparece este término tomado tanto en una acepción cristiana como sin un contenido específicamente cristiano:

A. Con sentido cristiano:

Tomado en una acepción cristiana puede referirse tanto a *Dios* como a *Cristo*:

a) Referido a *Dios Padre*:

- En casi todos estos pasajes, o bien aparece también la figura del Hijo, o bien se le llama *Padre* además de *Señor*, de forma que no hay posibilidad de equivocarse a la hora de averiguar a qué Persona se refiere con el apelativo de *Dominus*, si al Padre o al Hijo:

1. Entre los primeros (aquellos en los que también se nombra al Hijo) se encuentran los siguientes: IV,19,2 (*[Iesus] affixus exclamavit ad Dominum*) y IV,17,7 (*denuntiavit [...] Dominus [...] quod Filium suum missurus esset*).

¹¹⁰ Otros pasajes con el mismo significado son I,15,21; III,19,22; IV,23,9; IV,24,6; IV,24,18 y II,19,2.

2. Los pasajes en los que a Dios se le da el nombre de Padre además del de Señor son V,18,14 (b) (domini et patris); IV,3,14 (dominus sit necesse est. [...] Pater ideo appellandus est); VI,24,4 (Dominus ac parens); VII,26,2 (Dominum mundi ac parentem); VII,6,1 (summo patri ac Domino); VII,26,15 (Deo, patri ac Domino)^{III}.

- En contraposición con lo que ocurre en los pasajes anteriores, en algunos otros, como VII,26,5, no aparece ni la figura del Hijo ni el apelativo de Padre junto a *dominus*, aunque por el contexto general del pasaje sabemos que se refiere a Dios Padre. En el pasaje citado, VII,26,5, se habla sobre lo que ocurrirá en el Reino de Dios tras el fin del mundo: todos los que se salven alabarán a Dios eternamente: *et versabuntur semper in conspectu Omnipotentis, et Domino suo sacrificabunt, et servient in aeternum*. Igualmente, en V,21,7 no encontramos el apelativo de Padre, pero sí los calificativos de poderoso y grande (*cur ergo Deus ille singularis, ille magnus, quem rerum potentem, quem dominum omnium confiteris*), y en VII,26 (epílogo) se le llama Señor y rector (Dominus ac rector). Por último, en VI,1,1 el autor afirma que el Espíritu Santo le ha ayudado a escribir la obra que el Señor le había impuesto (*ipse Dominus noster imposuit*).

b) Referido a Cristo:

- En VI,23,39 Lactancio establece que, si alguien se esfuerza en vivir en castidad, ése será considerado siervo por el Señor y discípulo por el Maestro: *at quam si quis eniti atque eluctari potuerit, hunc servum dominus, hunc discipulum magister agnoscet*.

- VII,1,23: *quod [iudicium Dei] tunc constituetur cum Dominus noster redierit*. Según el apologeta, el Juicio Final tendrá lugar cuando vuelva Nuestro Señor.

^{III} Igualmente en I,7,3; II,1,4; II,16,5; II,16,10; II,18,14; IV,3,5 (a); IV,3,2; IV,3,5; IV,4,5; IV,4,6; IV,4,11 (a y b); IV,18,16; VII,26,7 y VII,27,5.

- Lactancio hace exégesis del Salmo 109¹¹² al afirmar que el señor al que David llama suyo no puede ser otro que Cristo: IV,12,17: *qui propheta, cum rex esset, quem appellare dominum suum posset, qui sederet ad dexteram dei, nisi Christum Filium Dei, qui est rex regum, et dominus dominorum?*

- En VII,27,16, fin de la obra, anima a los cristianos a hacer frente al diablo para conseguir el premio que el propio Cristo prometió: *devicto adversario triumphantes, praemium virtutis, quod ipse promisit, a Domino consequamur.*

- Por último, en IV,11,11 Lactancio explica que Dios no quiso enviar a su Hijo revestido de poder y gloria celestial para que el pueblo ingrato cometiese el error de no aceptar a su Señor y pagase sus culpas: *noluit [Deus] eum [Christum] in potestate et claritate coelesti mittere, ut ingratus in Deum populus (...) poenas pro facinoribus suis lueret, qui dominum ac Deum suum non recepisset.*

B. Sin sentido cristiano:

- VII,26,7: *sed et dominus illorum [iniustorum] cum ministris suis comprehendetur, ad poenamque damnabitur.* Se habla sobre el fin del mundo: el diablo será entonces condenado eternamente junto con todos sus ministros.

- En IV,27,4 Lactancio asegura que, cuando algún sacerdote cristiano se hallaba presente en un sacrificio pagano, ponía en fuga a los dioses y, sin su inspiración, el sacerdote pagano no podía predecir el futuro: *cum enim quidam ministrorum nostri sacrificantibus dominis assisterent, imposito frontibus signo, deos illorum fugaverunt, ne possent in visceribus hostiarum futura depingere.* No está claro a qué se refiere el autor en este texto con el sustantivo *dominis*. Parece que alude a los sacerdotes paganos, ya que concierda con *sacrificantibus*, pero entonces ¿por qué los llama *dominis*?. En la edición de Migne¹¹³ se indica otra lectura: *sacrificantibus daemoniis assisterent*, aunque especifica que el sentido no cambia demasiado, ya que el oficio de los ayudantes es

¹¹² *Dixit Dominus Domino meo: "sede a dextris meis [...]"*.

¹¹³ J.P. Migne, *op. cit.*, 532.

asistir a los señores. La edición del *Corpus Christianorum*¹¹⁴ presenta también la lectura *dominis*, y en el aparato crítico se hacen dos indicaciones sobre este pasaje: una, que el *Codex S* presenta la variante *demoniis*; y la otra, que en el pasaje 10, 2 del *De mortibus persecutorum* de Lactancio encontramos un contexto muy parecido a este de las *Institutiones Divinas*, en el que se puede leer lo siguiente: *tum quidam ministrorum scientes dominum (cf. nostri) cum adsisterent immolanti, imposuerunt frontibus suis immortale signum*¹¹⁵.

- El apologeta llama a Júpiter rey y señor de los dioses en I,11,14 y se pregunta cuál es su poder si incluso él está sometido a la voluntad de las Parcas: *si Parcarum tanta vis est ut plus possint quam coelestes universi quamque ipse rector ac dominus, cur non illae potius regnare dicantur, quarum legibus et statutis parere omnes deos necessitas cogit?*.

- En V,18,14 (a) el autor se plantea qué castigo deberá sufrir el que abandona a Dios, si el esclavo que abandona a su señor (*dominum suum*) es azotado y encarcelado¹¹⁶.

Estos pasajes demuestran que el término carecía para Lactancio de un sentido exclusivamente cristiano, ya que dicho sentido depende del contexto general de los pasajes en los que se encuentre.

¹¹⁴ S. Brandt, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum: L. Caeli Firminiani Lactantii opera omnia* XIX-II, Viena 1890 (Nueva York 1965), 385.

¹¹⁵ Traducción de R. Teja: "Con tal motivo, algunos de los ministros del culto que creían en el Señor se santiguaron en la frente con el signo inmortal". (R. Teja, *Lactancio: Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid 1982, 93). La edición de J.L. Creed recoge el mismo texto en latín y los mismos conceptos al traducirlo al inglés. (J.L. Creed, *Lactantius: De mortibus persecutorum*, Oxford 1984, 16-17).

¹¹⁶ También lo encontramos en II,5,42; IV,3,15 (b); IV,3,15 (c); IV,3,16; IV,3,17 (a y b); IV,3,18 (a y b); IV,3,19 (a y b); IV,3,20; IV,4,1; IV,4,6; IV,29,7 (a y b); V,14,17; V,15,2; VI,4,22 y VII,3,6.

14. FIDES

Parece que, para el autor, no está claramente definida la diferenciación entre las diversas acepciones de esta palabra, como *fe*, *fidelidad* y *fiabilidad*. Así pues, aunque resulta difícil apreciar los distintos sentidos, he procurado hacer la siguiente clasificación de significados:

A. Tomado en una acepción cristiana:

a) Pasajes en los que sólo significa *fidelidad* a Dios:

- En IV,14,18 y 19 el término *fides* se refiere a la *fidelidad* de Cristo para con Dios. Jesús cumplió fielmente el mandato de dar a conocer al Dios Único sin revelar que Él mismo también era Dios: *ille [Christus] vero exhibuit Deo fidem. Docuit enim quod Deus unus sit, eumque solum coli oportere, nec unquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleretur, et unum assereret induceret alium praeter unum.*

- En otros dos pasajes se habla de la *fidelidad* del creyente para con Dios: en V,7,6 Lactancio sostiene que la fidelidad a Dios es más meritoria si el creyente es perseguido por ello: *quomodo laudem mereretur devota Deo suo fides, nisi esset aliquis qui a Deo vellet avertere?*. En V,19,25 (b) se establece una comparación entre la fidelidad debida a un rey terreno y la debida a Dios: *quanto magis [...] Deo fides servanda est, qui non tantum viventibus, sed etiam mortuis praemium potest virtutis exsolvere?*.

Como hemos visto, en todos estos pasajes *fides* aparece acompañado del dativo *Deo*, que lo marca en un sentido cristiano.

- Sin embargo, también encontramos el vocablo *fides*, sin el dativo *Deo*, en tres pasajes en los que parece que toma asimismo el sentido de *fidelidad*, ya que se presenta como un término más dentro de una enumeración de virtudes generales, valoradas especialmente por los cristianos, pero comunes a los paganos: *non fides in hominibus, non pax, non humanitas, non pudor, non veritas erit* (VII,15,9); *ille ad Deum copiosus [...] adveniet, cui astabunt continentia,*

miserericordia, patientia, charitas, fides (VII,27,11); mansuetudo, et pietas, et pax, et innocentia, et aequitas, et temperantia et fides (V,8,9); in aram Dei [...] iustitia imponitur, patientia fides, innocentia, castitas abstinencia (VI,24,24); in summa fide atque innocentia (V,10,14).

b) Pasajes en los que está usado con la acepción de *fiabilidad, crédito*:

- El autor explica en V,1,15 que las Sagradas Escrituras no son aceptadas por los sabios y poderosos (*cur apud sapientes huius saeculi Scriptura Sancta fide careat*) porque están escritas en la lengua carente de elegancia que usa el pueblo. Igualmente, en VII,1,15 advierte que los ambiciosos no darán crédito (*fidem commodabunt*) a una doctrina que les ordena vivir humildemente.

- Habla de la fiabilidad de las cosa divinas en IV,22,1 (*rebusque divinis fidem detrahunt*).

c) Pasajes en los que parece prevalecer el concepto de *fe*, aunque quizá en algún caso no podría descartarse el de *fidelidad*:

- IV,30,4: *fuerunt quidam nostrorum vel minus stabilita fide, vel minus docti [...] qui [...] Ecclesiam disiparent*. Se explica aquí que fueron los cristianos que tenían una fe o fidelidad menos firme los que causaron la ruptura de la Iglesia en las diferentes herejías.

- El autor expone en V,22,17 que Dios hace que sus adversarios luchen contra los que creen en Él para probar la fe de éstos: *ipse [Deus] adversarios nomini suo, non qui contra ipsum Deum pugnent, sed contra milites eius, ut devotionem ac fidem suorum vel probet vel corroboret*.

- Otros dos pasajes tratan sobre la Iglesia:

1. Se establece en IV,13,26 que la Iglesia es el Templo que se asienta en el corazón y la fe de los hombres que creen en Dios: *est verum templum Dei, quod non in parietibus est, sed in corde ac fide hominum*.

2. En IV,30,11 el autor habla contra los herejes al decir que la única Iglesia es la Católica, que es fuente de verdad, templo de Dios y residencia de la fe (*domicilium fidei*).

- En V,2,15 Lactancio se pregunta si no sería Hierocles un cristiano que renegó de la fe cuyo nombre había asumido (*fidei cuius nomen induerat*), ya que da muestras de conocer muy bien las Sagradas Escrituras.

- Encontramos esta misma acepción de *fides* en V,3,3 (*pro fide mortem subierint*); VII,26,9 (*qui nomen fidei gerimus*); V,19,34 (*uno virtutis ac fidei lavacro*); IV,13,26 (a) (*domus quam aedificavit [Solomon] non est fidem consecuta*)¹¹⁷.

B. Sin significado cristiano:

- *Fides* aparece en III,21,8 referido a la fidelidad entre esposos que, aunque es una virtud apreciada por los cristianos, también lo es entre los paganos. Se incluye, pues, aquí porque no alude a la fidelidad para con Dios: *quis aut vir mulierem, aut mulier virum diligit, nisi habitaverint semper una, nisi devota mens, et servata invicem fides individuum fecerit charitatem?*¹¹⁸.

- En VII,8,2 *fides* no parece tener ninguno de los significados expuestos. Lactancio, para dar mayor crédito a su versión de lo que ocurrirá en el fin del mundo, cita a autores o profecías paganas, como la de Histaspes, rey medo, que anunció que los justos y fieles pedirán la ayuda de Júpiter alzando sus brazos al cielo: *Hystaspes enim [...] pios ac fideles a nocentibus segregatos, ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad coelum manus, et imploratorios fidem Iovis*.

- Por último, en I,20,25 se refiere a la lealtad como virtud

¹¹⁷ Igualmente en V,4,7; V,13,7; V,13,17; V,19,13; V,19,24; V,19,32; V,21,6; VI,1,1; VI,4,7; VI,12,23 y VII,5 (epílogo).

¹¹⁸ Con el mismo sentido aparece en III,21,5.

ausente en los paganos que adoran a los dioses, porque cada uno acaba mirando sólo por sí mismo: *nulla fides, omnia pro se quoque rapiente*.

Así pues, se trata de otro término más que recibe el contenido cristiano del contexto en el que se encuentra y que no tenía por sí mismo una acepción cristiana. Ch. Mohrmann¹¹⁹ señala que el término latino *fides* toma el sentido cristiano como traducción del griego *πίστις*.

15. GENS

Se trata de un sustantivo que posee un sentido muy amplio, de forma que podemos encontrarlo referido tanto al *pueblo de Dios*, como a los *gentiles* o a cualquier pueblo o nación en general, dependiendo del contexto en el que se encuentre o de los adyacentes que lo acompañen:

I. Con sentido cristiano:

A. Los *gentiles*, los que no conocen al Dios Único:

a) Referido a los que no son judíos:

Lactancio establece una oposición entre los judíos y los gentiles (*gentes*), ya que éstos últimos serán los nuevos depositarios de la Alianza que los judíos rechazaron, y les sucederán en la fe y en el testamento de Dios:

- IV,11,7: *sed illum filium suum primogenitum [...] delabi iussit e coelo, ut religionem sanctam Dei transferret ad gentes, id est, ad eos qui Deum ignorabant*. Según este pasaje, Dios envió a su Hijo para que enseñara la religión santa a las gentes. El término *gentes* parece un tecnicismo en este contexto, ya que el autor explica su

¹¹⁹ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 118.

significado.

- En otros dos pasajes pretende dejar claro el paralelismo entre el pueblo judío y el cristiano:

1. En IV,15,2 establece una comparación entre el bautismo cristiano, signo de la Nueva Alianza, y la circuncisión, signo de la Antigua: *ut quemadmodum Iudaeos suscepta circumcissione, sic etiam gentes baptismo.*

2. Asimismo en IV,20,11 compara la Casa de Judá e Israel con los cristianos al hacer la exégesis de una profecía de Jeremías¹²⁰: *domus autem Iuda et Israel non utique Iudaeos significat, [...] sed nos, qui ab eo [Deo] convocati ex Gentibus*¹²¹.

b) Referido a los que no son cristianos:

Se establece una nueva oposición entre el pueblo de Dios (*populus Dei*) y los gentiles (*gentes*), ya que, tras la Nueva Alianza, el pueblo de Dios está formado por los cristianos, no por los judíos:

- Cuatro de los cinco pasajes en los que encontramos el término *gentes* con esta acepción tratan sobre tema escatológico. En ellos Lactancio establece la distinta suerte que correrán en aquellos días los cristianos y los paganos. Así, en VII,26,2 y 3 se explica que los cristianos (*populus Dei*) se ocultarán hasta que haya cesado de caer la ira de Dios sobre los gentiles (*ira Dei super gentes / adversus gentes*). En VII,26,1 Lactancio trata sobre la guerra que tendrá lugar entre las fuerzas del Anticristo, que habrá reunido a todos los paganos (*omnes gentes*), y las de los cristianos. Por último, en VII,24,4 explica que los gentiles no serán totalmente eliminados cuando llegue el fin del mundo (*gentes vero non extinguuntur omnino*), sino que quedará alguno para que sufra

¹²⁰ Ier. 31, 31: *Ecce dies veniunt, dicit Dominus; et consummabo domui Israel et domui Iuda testamentum novum.*

¹²¹ El mismo sentido encontramos en IV,11,7; IV,15,2 y IV,26,14.

la condenación eterna.

- Sin embargo, en I,20,16 encontramos el sustantivo *gens* referido a los paganos, pero dentro de un contexto que no es escatológico. Lactancio se pregunta en ese pasaje qué hay de extraño en que manaran maldades de *esta gente* (*ab haec gente*) para la cual los vicios son sagrados.

En todos los pasajes estudiados hasta ahora el vocablo *gens* expresa una idea de contenido cristiano en tanto que sirve para designar precisamente a los que no son cristianos, y ha quedado como término técnico para ello, aunque, como se ve a continuación, también es usado en un sentido mucho más amplio:

B. El pueblo de Dios:

a) Los judíos, en el Antiguo Testamento:

- En VII,15,5 Lactancio explica que antiguamente Dios sólo reconocía como suyo a un pueblo: el judío; por ello, Egipto se vio azotado por las plagas para que dejara salir a los judíos: *sed quoniam una plebs Dei, et apud unam gentem fuit, Aegyptus sola percussa est.*

b) Los cristianos:

- VII,26,4 (a): *nec erit in hoc mundo ulla iam natio amplius, praeter solam gentem Dei. Tras el fin del mundo, no quedará otro pueblo en la tierra que el de Dios. En este caso, el genitivo *Dei* aporta el contenido cristiano a *gens*.*

Parece que estos dos pasajes demuestran que para Lactancio *gens* no recogía el matiz peyorativo que Löffstedt le asigna ya desde época clásica. Este término, según dicho autor, se usaba para designar a los pueblos extranjeros, los *bárbaros*, por oposición a *populus*, que se refería a los ciudadanos de Roma. Los escritores cristianos usaron el término, de por sí cargado con una connotación negativa, para aludir a los no creyentes, los *gentiles*. En hebreo, el vocablo con el que se designaba a los no judíos había sufrido una evolución parecida, y lo mismo ocurrió con el vocablo griego que lo tradujo. *Gentes* con el sentido de *paganos*, tras haber sido preferido a otros como *ethnicus* y *nationes*, fue el término aceptado por la lengua hablada¹²². Sin embargo, también parece cierto que en Lactancio es mucho más frecuente encontrar este vocablo tomado en un sentido peyorativo o, simplemente, en el neutro de *pueblos* en general, como se ve a continuación, y que el autor prefiere recurrir a otros términos para nombrar el concepto de *pueblo de Dios*.

II. Sin sentido cristiano, referido a las diferentes naciones y pueblos en general o a alguno en particular, sin que podamos establecer por el contexto si se trata de cristianos o paganos:

- La mayoría de los pasajes se centran en la misión de Jesús como Maestro y Salvador de *todos los pueblos*. Sobre el *Jesús Salvador* trata IV,12,6 (*cunctis gentibus salutifer venit*), y el *Maestro* aparece en IV,12,11 (*ut universis gentibus [...] singularis et veri Dei sanctum mysterium revelaret*); IV,12,14 (*ut unum Deum gentibus nuntiet*); IV,12,15 (*veritatem gentibus revelasset*) y IV,14,1 (*universas gentes ad religionem Dei veram convocaret*).

¹²² E. Löffstedt, *Late Latin*, Oslo 1959, 74-75. Y Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 26-27.

- Otros cuatro pasajes presentan a Cristo como Dios y Señor de todas las gentes: IV,12,20 (omnes gentes, et omnes linguae nomen eius venerantur); IV,16,4 (ab omnibus gentibus, et meruit et potuit [Christus] Deus credi); IV,26,33 (fuit necesse [...] [crucem] omnibus gentibus passionem Dei notescere) y VII,24,15 (et reges gentium venient [...] ut adorent et honorificent Regem magnum).

- En IV,2,4 se refiere a varios pueblos: unde equidem soleo mirari, quod cum Pythagoras et postea Plato [...] ad Aegyptios, et Magos et Persas usque penetrassent, ut earum gentium ritus et sacra cognoscerent [...] ad Iudaeos tamen non accesserint¹²³.

16. GENTILITAS

Sólo lo encontramos en el pasaje II,13,13, en el que Lactancio intenta defenderse ante los que acusan al cristianismo de ser una invención reciente. Para ello, remonta sus orígenes a los del judaísmo: errant igitur qui deorum cultus ab exordio rerum fuisse contendunt et priorem esse gentilitatem quam Dei religionem, quam putant posterius inventam, quia fontem atque originem veritatis ignorant.

Por lo tanto, el sentido de *gentilitas* en este texto es semejante al de *gens* cuando se refiere a los paganos¹²⁴, aunque en este caso parece que Lactancio excluye a los judíos de entre los gentiles porque le conviene para su argumentación, ya que le interesa que quede patente la relación entre los judíos y los seguidores de Cristo.

¹²³ Con este mismo sentido aparece en II,16,20; IV,2,4; V,5,3; VI,6,23; VI,9,2; VI,9,3; VII,15,10; VII,26,4 (b) y VII,15,2.

¹²⁴ Cf. *gens*.

17. GLORIA

Este sustantivo aparece, en la mayoría de las ocasiones en que es usado por el autor, tomado en una acepción pagana, si bien también lo encontramos en varios pasajes con un contenido cristiano:

A. Con sentido cristiano:

a) Referido a la gloria que alcanzarán los justos en la otra vida:

- En V,11,13 Lactancio se queja de que los perseguidores no matan a los cristianos, sino que los someten a torturas refinadas para que no consigan la gloria que merece su valor: *[non] illi virtutis suae gloriam consequantur.*

- Sin embargo, en V,11,16 afirma que los tormentos, cuanto más crueles son, producen tanta mayor gloria (*tanto maiorem virtutis gloriam pariant*).

- Dios, según expresa el autor en el pasaje VI,18,3, aconseja que no nos jactemos de las buenas obras para no conseguir ya en este mundo el precio de la gloria que hayamos merecido: *habeatque iam pretium gloriae, quod captavit.*

b) Con el sentido de *gloria, honor* parecido al pagano, pero en un contexto cristiano:

- En VI,13,4 se afirma que el que ya es justo debe practicar aún más la justicia para gloria y alabanza de la virtud (*in laudem gloriamque virtutis*).

- Lactancio expone en VI,2,3 que el hombre consigue mayor alabanza y gloria al reprimir las pasiones: *ut esset laus et gloria in coercendis voluptatibus.*

B. Sin sentido cristiano:

- En VI,18,2 el autor insta a no jactarse de haber hecho algo bien: [ne] gloriam captemus ex eo.

- Donde falta la victoria, sentencia el autor en VII,5,27 (epílogo), falta necesariamente también la gloria: unde autem abest victoria, abesse hinc et gloriam simul, et praemium necesse est¹²⁵.

Mohrmann¹²⁶ indica que *gloria* es el término más usado para traducir el concepto bíblico de *כָּבוֹד* (*kābôd*) a través del griego *δόξα*, aunque en los primeros textos se utilizó la pareja de vocablos *claritas* y *maiestas*, que recogían adecuadamente los matices del término hebreo. Sin embargo, por un cierto purismo o literalismo, el término *gloria* acabó venciendo a los demás, a pesar de ser el menos adecuado, ya que era un vocablo de fuerte connotación para un romano al hacer alusión principalmente a la gloria conseguida por los generales victoriosos. De hecho, el estudio de todos los pasajes revela que Lactancio sigue usando el término *gloria* con una acepción más pagana que cristiana, ya que en ninguno de los casos parece perder totalmente el valor general de *reputación en premio por una hazaña*. Lactancio nunca lo utiliza con el sentido de *Gloria de Dios*, sino que prefiere usar *maiestas*¹²⁷, y en una ocasión recurre al sustantivo *claritas*¹²⁸.

El autor hace uso del adjetivo *gloriosus* en V,17,24, donde se pregunta por qué no va a ser glorioso para el hombre morir por no cometer un pecado: itaque non video, quare cum pro amicitia et fide mori, summa gloria computetur, non etiam pro innocentia perire, sit homini gloriosus.

¹²⁵ Lo encontramos asimismo tomado en una acepción no cristiana en I,18,9; I,18,17; I,21,4; IV,1,3; V,2,11; V,5,13; V,17,22; V,17,24; V,19,25; VI,12,17; VI,23,26; VII,26 (epílogo); III,8,25; III,25,5 y III,23,3.

¹²⁶ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 198-202.

¹²⁷ Cf. el estudio de *maiestas*.

¹²⁸ I,5,2: *divinam claritatem*.

18. GREX

Este sustantivo, con el que Lactancio se refiere, tomado en una acepción cristiana, al *pueblo o grey de Dios*, o a un conjunto de personas cuando lo usa sin dicha acepción, sólo aparece en dos pasajes:

A. Con la acepción cristiana de *pueblo de Dios*:

- V,9,IV: *audent igitur homines improbissimi iustitiae facere mentionem, qui feras immanitate vincunt, qui placidissimum Dei gregem vastant, "Lupi ceu / Raptores atra in nebula, quos improba ventris / Exegit caecos rabies"*.

El autor habla de los perseguidores que exterminan al pacífico pueblo de Dios. Así, el sustantivo *gregem* recibe un contenido cristiano del genitivo *Dei* que lo complementa. Lactancio toma de la tradición cristiana más antigua la imagen del pueblo de Dios como un rebaño, y ésto le da pie para comparar a los perseguidores con lobos basándose en una cita de la *Eneida*¹²⁹.

B. Sin sentido cristiano, con la acepción pagana de rebaño, si bien tomado también en un sentido figurado al referirse a un conjunto de personas:

- En VI,1,8 se critica a los paganos que no conocen medida en su ambición por acumular riquezas y deambular entre el pueblo sometido, rodeados de rebaños de esclavos: *stipati familiarum gregibus per dimotum populum semper incedat*. No está claro, según se recoge en la edición de Migne¹³⁰, si se refiere a rebaños de familiares o de esclavos, ya que *familiares* podía tener ambos sentidos en latín.

¹²⁹ Verg. Aen. II, 356.

¹³⁰ J.P. Migne, *op. cit.*, 636.

19. HAERESIS

Lo encontramos únicamente en dos pasajes:

- El autor anuncia que va a hablar de la verdadera Iglesia para poder determinar así cuáles son las herejías que se apartan de ella: IV,30,1: *sed quoniam multae haereses extiterunt, et instinctibus daemonum populus Dei scissus est, determinanda est nobis veritas breviter.*

- A juicio de Lactancio, la escisión de la Iglesia ya había sido profetizada por Jesús y sus discípulos: IV,30,2: *ante omnia scire nos convenit, et ipsum [Christum] et legatos eius praedixisse, quod plurimae sectae et haereses haberent existere, quae concordiam sancti corporis rumperet.*

Este término, al igual que otros, pertenece al vocabulario de los cristianos en tanto que expresa una idea que se opone a la Iglesia verdadera, y sólo porque existe ésta existen también conceptos como *herejía, demonio, pagano, infierno*, etc. Monat¹³¹ indica que *haereses* es el término usual entre los predecesores africanos de Lactancio para designar las herejías, si bien el apologeta también utiliza *secta* para referirse al mismo concepto y es el primer autor cristiano que lo hace¹³².

20. HYMNVS

En las *Instituciones Divinas* encontramos este sustantivo tanto con el sentido cristiano de *salmo* o *himno de alabanza a Dios*, como sin una acepción específicamente cristiana. Se trata de un término poco utilizado por el autor, ya que sólo aparece en tres ocasiones, pero aparece en dos de ellas con una acepción cristiana:

¹³¹ P. Monat, *op. cit.*, 130.

¹³² Lactancio usa *secta* con el valor de *herejía* en IV,30,2.

A. Con sentido cristiano:

a) Referido a los Salmos y marcado por el adjetivo *divinus*:

- Hallamos esta acepción sólo en IV,8,14, donde el autor cita un Salmo como argumentación para demostrar la naturaleza divina del Hijo: *huius [Salomonis] pater divinorum scriptor hymnorum, in Psalmo XXXII, sic ait: "Verbo Dei coeli solidati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum"*.

b) Referido a otro tipo de himnos cristianos:

- VI,25,7: *donum est [Deo] integritas animi; sacrificium, laus, et hymnus*. Lactancio explica que las mejores ofrendas para Dios son la integridad, el sacrificio, la alabanza y el himno. Según Mohrmann¹³³ los himnos eran en la literatura cristiana en lengua griega un canto a la gloria de Dios y, en la liturgia, una plegaria en tono exaltado. Entre los latinos, que parecen haber tomado los himnos de los griegos, siempre queda patente la relación de este concepto con la divinidad.

B. Sin sentido cristiano:

- En I,11,5 se refiere a himnos entonados en honor de Júpiter. Éstos demuestran, a juicio del autor, que todos los paganos, sabios o necios, creen que Júpiter reina en el cielo: *regnare in coelo Iovem vulgus existimat: id et doctis pariter et indoctis persuasum est. Quod et religio ipsa, et precatationes, et hymni, et delubra, et simulacra demonstrant*.

¹³³ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 160.

21. INFERI

Podemos establecer la siguiente clasificación de matices en el significado de este vocablo, que aparece siempre en plural:

A. Con una acepción cristiana:

a) El *infierno*, donde habitan los demonios, entendido como un *lugar de suplicio eterno* para los pecadores. Es, por tanto, opuesto al concepto de *cielo* entendido como *Paraíso*¹³⁴:

- En dos pasajes trata el tema de los dos caminos que puede escoger el hombre: el bueno, que lleva al cielo, y el malo, que conduce al infierno: VI,3,1: *una, quae in coelum ferat; altera, quae ad inferos deprimat*. Igualmente, encontramos este mismo asunto en VI,3,10: *duas istas vias coeli et inferorum esse dicimus*.

- Se habla de los infiernos en II,7,15 como un lugar tenebroso y de suplicios eternos en el que acabarán los que veneren a los demonios: *illos ergo nequissimos spiritus quisquis veneratus fuerit ac secutus, neque coelo neque luce potietur, quae sunt Dei, sed in illa decidat quae in distributione rerum adtributa esse ipsi malorum principi disputavimus, in tenebras scilicet et inferos et supplicium sempiternum*. Asimismo, en VI,4,5 repite que el se aparte de Dios será arrojado a los infiernos: *quisquis [...] se a Deo averterit: is vero ad inferos deiectus, in aeternam damnabitur poenam*.

En todos estos pasajes el concepto de *infierno* se convierte en una noción cristiana en tanto que se opone al de *cielo*, al igual que ocurre con otros términos, como *haeresis* o *impius*, que son el contrapunto de conceptos específicamente cristianos.

¹³⁴ Cf. *coelum*.

b) *Lugar de los muertos*. No parece referirse a un lugar de suplicio, sino de no existencia, parecido al concepto del Hades en el mundo pagano. Por ésto, el autor suele usar verbos relacionados con la noción de resurrección al referirse a alguien que, como Cristo, sale de este sitio:

- En varios pasajes Lactancio habla sobre la Resurrección de Cristo entendida como la salida de este lugar de muertos:

1. En IV,12,15 se explica que Jesús murió para poder vencer a los infiernos y subir después junto al Padre: *multaretur etiam morte, ut inferos quoque vinceret ac resignaret, atque ita demum resurgens ad Patrem proficisciretur in nube sublatus*.

2. Esto le dio poder sobre los infiernos: IV,15,23 (*ut imperio suo cogeret [...] inferos oboedire*).

3. Sobre el mismo asunto tratan IV,26,31 (*quem die tertio resurgere ab inferis oportebat*); IV,27,19 (*non amplius quam biduo apud inferos fuit [Christus]*) y IV,29,11 (*[Deus] eum post passionem ab inferis excitavit*).

4. En otros se habla de las profecías de esta Resurrección: en IV,19,6 es Cristo el que lo predijo (*praedixerat se tertio die ab inferis resurrecturum*), y en IV,19,8 se trata acerca de los profetas antiguos: *illum autem apud inferos non remansurum, sed die tertio resurrecturum, prophetae cecinerant*.

- Sobre la resurrección de los hombres como si fuera la salida del infierno tratan varios pasajes:

1. VII,20,1, donde se explica que las almas saldrán del infierno para el Juicio Final: *post haec aperientur inferi et resurgent mortui: de quibus iudicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet*.

2. Con el mismo tema aparece en VII,24,3; de argumento parecido, aunque orientados a demostrar la inmortalidad de las almas, son IV,27,18 (a) (*ciere ab inferis animas*); IV,17,18 (b) (*respondebunt ab inferis omnes*); VII,13,7 (*[magus aliquis] sciret certis carminibus ciere ab inferis animas*); VII,22,10 (*quis unquam ab inferis resurrexisset?*); VII,22,13 (*quid putemus futuram fuisse, si quis ab inferis rediens vitam post limino recepisset?*).

- Lactancio habla sobre la creación del infierno en II,9,3 (*tenebras, et inferos, et mortem*), y acerca de los descendientes de los ángeles corrompidos, que no fueron aceptados en los infiernos, en II,14,4 (*non sunt ad inferos recepti*).

- Por último, el apologeta expresa en III,13,13 su deseo de que Cicerón saliera por un momento del infierno para que él pudiera enseñarle cuál es la verdad: *vellem igitur Ciceronem paulisper ab inferis surgere*.

De todos estos pasajes se deduce que *inferi*, tomado en esta acepción, es un lugar de muertos donde las almas soportan una existencia precaria, más cercana a la muerte que a la vida. Este lugar se opone al cielo, que es lugar de vivos. Al final de los tiempos, según Lactancio, las almas de los muertos que hayan sido cristianos en vida resucitarán y saldrán de ese lugar de muertos para ser juzgados en el Juicio Final, tras el cual las almas de los justos vivirán mil años en el Reino de Cristo, y las de los impíos volverán a los infiernos, esta vez para sufrir castigos eternos¹³⁵. Por ello, en estos pasajes, que tratan acerca de la resurrección entendida como subida de las almas, aparecen verbos como *resurgere*, *excitare* y *ciere*, ya que, como queda dicho, el infierno está abajo (VI,3,1: *ad inferos deprimat*; VI,4,5: *ad inferos deiectus*; II,9,3) y el cielo, arriba¹³⁶.

B. Sin sentido cristiano:

En siete pasajes Lactancio alude exclusivamente al *Hades* de los autores paganos, ya que expone en ellos el concepto que los paganos tenían del infierno:

¹³⁵ Cf. la primera acepción de *inferi*.

¹³⁶ Cf. *coelum*.

- Habla de Epicuro en dos pasajes:

1. En III,17,42 (a y b) refiere que, a juicio del filósofo, no hay que temer las penas del infierno porque éste no existe: *inferorum poenas non esse metuendas, quod animae post mortem occidunt, nec ulli omnino sint inferi.*

2. En VII,7,13 (b) el autor expone la creencia de Epicuro de que el infierno es un invento de los poetas: *ergo Epicurus erravit, qui poetarum id esse figmentum putavit, et illa inferorum poenas [...] in hac esse vita interpelatus est.*

- Trata acerca de los poetas en general en VI,3,9: *poetae fortasse melius, qui hoc bivium apud inferos esse voluerunt. Sed in eo falluntur, quod eas vias mortuis proposuerunt.* Los poetas creían que los dos caminos de la vida del hombre (los que llevan respectivamente al cielo y al infierno) estaban en el Hades.

- En VII,7,13 (a) explica el concepto de Zenón sobre el infierno: *esse inferos Zenon Stoicus docuit, et sedes piorum ab impiis esse discretas.* Él creía que en el mismo infierno había un lugar para los justos y otro para los impíos¹³⁷.

Una vez estudiados todos los pasajes, vemos que el concepto cristiano de *infierno* es distinto del pagano, aunque es evidente que hay puntos en común entre ambas nociones. El infierno pagano es simplemente el lugar adonde van las almas de los muertos. Allí viven sin conciencia de sí mismas y privadas de las características que, en vida, hacían de ellos personas, independientemente del tipo de vida que hubieran llevado durante su existencia. Es decir, no era un lugar de castigo, sino que tanto los buenos como los malos iban a parar al mismo sitio, aunque algunos autores, como Zenón, creían que los buenos tenían algún tipo de recompensa, pero sin salir de este lugar de muertos. Por el contrario, el concepto de Lactancio acerca del infierno parece centrarse en el hecho de que se trata de un sitio de castigo para los malos, aunque coincide con la acepción pagana en que se trata de un lugar de muertos porque a él van también a parar las almas de todos los muertos (incluso la de Cristo,

¹³⁷ Con esta misma acepción lo hallamos en I,11,13 y VII,22,5.

durante dos días) hasta que llegue el Juicio Final. Durante este periodo de espera parece que no reciben ningún tipo de castigo, sino que llevan la misma existencia que los muertos paganos en el Hades. Así pues, éste es el punto de contacto entre ambos conceptos: el infierno que sirve simplemente para *almacenar* a los muertos, tanto los que hayan sido buenos como los malos. Por eso Cristo llegó aquí tras su muerte, y Lactancio considera que su Resurrección consistió en salir de este sitio. Posteriormente, a juicio del autor, este concepto tomaría su acepción puramente cristiana de *lugar de castigo*, cuando haya tenido lugar el Juicio Final y se abra de nuevo para sepultar a los cristianos que no llevaron una vida irreprochable.

22. IVDICIUM

Tomado en una acepción cristiana, este término siempre se refiere al mismo concepto: el *Juicio Final*, cuando el Señor, revestido de poder, saque a los muertos del infierno y los juzgue según sus obras. Es, pues, un concepto escatológico, relacionado con la segunda venida de Cristo y el fin del mundo. Se relaciona asimismo con la ira de Dios, por lo que se trata para Lactancio de un día de temor y no de alegría.

A. Con sentido cristiano:

a) Acompañado del genitivo *Dei*:

- El autor explica en VII,1,23 qué es el Juicio de Dios: *id autem superest, ut de iudicio Dei disseramus: quod tum constituetur, cum Dominus noster redierit in terram, ut unicuique pro merito aut praemium persolvat, aut poenam.*

- En VII,9,1 anuncia que se celebrará al final de los siglos: *quoniam properat oratio ad enarrandum iudicium Dei maximum, quod in terra propinquante saeculorum fine celebrabitur*. Con el genitivo *Dei* también aparece en V,12,10 (*iudicio Dei*) y en V,23,2 (*iudicio Dei*). Con el determinante *cuius*, referido igualmente a Dios, lo encontramos en II,17,7 (*cuius iudicio*).

b) Con otros adyacentes de contenido cristiano:

En el resto de los pasajes ya no parece necesario el genitivo *Dei* para explicitar el contenido cristiano de *iudicium*, porque ya sabemos a qué juicio se refiere. En todo caso, para diferenciarlo de otros juicios, Lactancio usa adjetivos que nos remiten a esa idea del juicio de Dios, como:

- *Magnum* en VII,20,1 (*de quibus [mortuis] iudicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet*).

- *Extremum* en VII,26,3 (*populus [...] occultabitur; donec ira Dei adversus gentes, et extremum iudicium terminetur*).

- *Maximum* en VII,24,2, donde se anuncia que, tras el Juicio Final (*iudiciumque maximum*), sobrevendrá el Reino de Cristo, que durará mil años.

- *Summum*, en II,12,19: Dios, según explica el apologeta, expulsó al hombre del Paraíso y lo valló para que no pudiera acercarse de nuevo a él hasta que tenga lugar el Juicio Final (*summum iudicium*).

b) Sin determinante de contenido cristiano:

- La Sibila Eritrea ya había profetizado este Juicio Final en sus oráculos: VII,20,2: *de quo iudicio et regno apud Erythraeam Sybillam sic invenitur: [...]*.

- Igualmente, en IV,14,15 Lactancio habla de una profecía por la cual se prometía a Cristo la capacidad para juzgar a todos los hombres y el poder eterno si se mantenía fiel a la voluntad de Dios: *ut cum voluntatem summi Patris fideliter et constanter implesset, acciperet iudicium, atque imperium sempiternum*.

- VI,24,6: *peractoque iudicio, civitas sancta constituetur in medio terrae*. Una vez finalizado el Juicio Final, se erigirá la Ciudad Santa en medio de la tierra.

- Los impíos no resucitarán para el Juicio (VII,20,5: *non resurrecturos esse impios in iudicio*).

B. Sin sentido cristiano:

Este sustantivo también aparece usado sin una acepción cristiana, con los siguientes matices de significado:

a) Proceso judicial:

- V,3,9: *repente in iudicio non comparuit [Apollonius]*. Lactancio habla de Apolonio de Tiana, que desapareció ante los ojos de los que lo juzgaban.

b) Criterio, opinión:

- En IV,17,2 explica que los sacerdotes judíos consideraban impío a Jesús porque no cumplía la Ley de Dios, aunque, según Lactancio, no lo hacía por criterio propio, sino obedeciendo la voluntad del mismo Dios: *caetera pars populi [...] a sacerdotibus incitabatur, ut impium iudicaret eum, quod legem Dei solveret, cum hoc ille non suo iudicio, sed ex Dei voluntate et secundum praedicta faceret prophetarum*. Aunque el contexto es de contenido cristiano, sin embargo *iudicium* no se refiere a un concepto específicamente cristiano, sino a la capacidad de juicio crítico presente en todo hombre¹³⁸.

¹³⁸ Con este mismo sentido aparece en I,5,15; I,5,21; II,7,1; II,7,4; III,4,10; III,16,2; V,13,3; V,19,3; V,19,19; VI,6,2 y VII,5 (epílogo).

El concepto que Lactancio tiene del Juicio Final está determinado por sus creencias milenaristas, según las cuales, tras haber sido vencido el Anticristo, todos los cristianos, nuevamente revestidos de carne, saldrán del infierno (*cf. inferi*) y serán arrojados al fuego. Únicamente los justos surgirán ilesos para incorporarse al reino de los mil años de Cristo, mientras que los injustos volverán al infierno con los paganos. Tras el reino de los mil años volverá el Anticristo, seducirá a muchos y ocurrirán grandes desgracias. Sólo quedarán vivos los que se hayan mantenido justos, que serán convertidos en ángeles y servirán eternamente a Dios en su presencia. En este tiempo tendrá lugar la *segunda resurrección*: algunos de los paganos resucitarán también pero sólo para sufrir los castigos eternos.

23. IVS

Parece que Lactancio prefiere usar *lex* antes que *ius*, ya que este término aparece en menos pasajes:

A. Con sentido cristiano:

Lo encontramos sólo en tres ocasiones:

- VI,9,2 (a y b): *vel si iustitiam sequi volet Dei, divini tamen iuris ignarus, gentis suae leges tanquam verum ius amplectitur*. Los que desconocen la justicia y la Ley de Dios aceptan la ley de su nación como si fuera la única verdadera. En este caso, el sustantivo *ius* va acompañado por los adjetivos de contenido cristiano *divinum* y *verum*.

- VI,12,13: *sed ignorantia veri iuris, prudens ac sciens in hos se laqueos induit*. La ignorancia de la ley verdadera pierde al sabio. Volvemos a encontrar el adjetivo *verum* junto a *ius*.

B. Sin sentido cristiano:

- Cada pueblo promulgó sus propias leyes según su conveniencia: VI,9,3: *cur enim per omnes populos diversa et varia iura sunt condita, nisi quod unaquaeque gens id sibi sanxit, quod putavit rebus suis utile?*.

- En VI,10,13 recuerda que los primeros hombres no estaban ligados entre sí por el conocimiento de la misma lengua o por el vínculo de la ley (iuris vínculo).

- El autor alude a la oposición entre la Ley de Dios y la ley civil en dos pasajes:

1. VI,9,7: *aliud est igitur civile ius, quod pro moribus ubique variatur: aliud est vera iustitia, quam uniformem ac simplicem proposuit omnibus Deus*. Una cosa es la ley civil y otra muy distinta, la verdadera justicia.

2. VI,23,24: *non enim, sicut iuris publici ratio est, sola mulier adultera est [...]. Sed divina lex ita duos in matrimonium pari iure coniungit, ut adulter habeatur, quisquis compagem corporis in diversa detraxerit*. Lactancio expone un caso concreto en el que la ley humana y la divina no coinciden: para la ley civil, el marido no era acusado de adulterio en caso de infidelidad, sino sólo la mujer, mientras que la ley divina establece que tanto el hombre como la mujer pueden ser acusados de adulterio.

El estudio del término y su comparación con el del vocablo *lex* parecen indicar que Lactancio prefiere usar *lex* para aludir a la ley de Dios, y *ius* para referirse a la ley de los hombres, tal y como se apreciaba en los pasajes en los que se oponen ambos conceptos, si bien en tres ocasiones usa *ius* con el sentido cristiano de *Ley de Dios*. Sin embargo, en esas tres ocasiones *ius* aparece determinado por un adjetivo de contenido cristiano, por lo cual parece claro que, para el autor, *ius* tenía un sentido más neutro y que necesitaba marcar el contenido específicamente cristiano mediante otros términos.

En dos ocasiones utiliza el adverbio *iure*, pero parece que con el sentido más neutro de *apropiadamente*, *con justicia*: VI,23,25 (*pari iure coniungit*) y VI,25,4 (*iure laudabitur*).

24. IVSTITIA

Expresa una noción muy compleja, dado que Lactancio parece usar este vocablo con varios sentidos distintos. Como indica Loi, "el autor aporta tantas definiciones y descripciones de la *iustitia* que crea una dificultad para la plena comprensión del pensamiento del autor [...]. En el concepto de Lactancio de *iustitia* confluyen y se encuentran, no siempre armónicamente, enseñanzas de la época clásica, enseñanzas bíblicas, conceptos judeocristianos, sugerencias gnóstico-herméticas e intuiciones personales del autor"¹³⁹.

I. Con sentido cristiano:

A. Noción cristiana de bien:

a) Tomado en un sentido general que podría traducirse como *santidad*:

- III,4,15: *servire autem Deo, nihil aliud est, quam bonis operibus tueri et conservare iustitiam*. Para servir a Dios sólo hay que conservar el bien (la santidad) con las buenas obras.

- VI,23,32: *nam fere in hoc iustitiae summa consistit, ut non facias alteri, quidquid ipse ab altero pati nolis*. El sumo bien consiste en no hacer a otros el mal que no se quiere para uno mismo¹⁴⁰.

¹³⁹ V. Loi, "La funzione sociale della *iustitia* nella polemica anti-pagana di Lattanzio", *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore II*, Bolonia 1981, 843.

¹⁴⁰ Con el mismo sentido general aparece en II,13,2; III,4,15; III,9,19 (b); III,15,5; III,19,3 (a); IV,17,20; IV,18,11; IV,25,1; IV,25,6; V,7,1; V,8,10; V,14,10 (b); V,15,1 (b); V,17,2 (c); V,17,14; V,17,15; V,17,17; V,17,21; V,18,3; V,16,12 (b); V,16,12 (c); V,19,17; V,19,30; V,19,32; VI,2,17; VI,4,7; VI,5,19; VI,6,24, (b); VI,6,25 (a); VI,6,25 (b); VI,7,2; VI,9,2 (b); VI,9,4; VI,10,2; VI,11,18; VI,12,38; VI,13,12; VI,19,6; VI,19,10; VI,20,15; VI,24,4; VI,24,5; VI,24,29; VI,25,8; VI,25,9; VI,25,10; VII,1,20; VII,14,11; VII,26 (epílogo (b,c y d)) y VII,27,2.

b) Basado fundamentalmente en el concepto de virtud:

- Como madre de todas las virtudes lo encontramos en VI,11,16: *si virtus mercedem non exigit, si propter se ut dicis [Ciceron], expetenda est; ergo iustitiam matrem principemque virtutum suo pretio, non tuo commodo aestima*. Lactancio reprocha a Cicerón que proponga ser generoso sólo con aquellos que lo merecen y le insta a estimar la justicia por su propio valor y no de forma interesada.

- En muchos otros pasajes la virtud y la justicia aparecen unidas, como en II,1,4: *ignorant enim quae sit hominis ratio: quam si tenere vellent, [...] dominum suum agnoscerent, virtutem iustitiamque sequerentur*¹⁴¹.

c) Con atención especial a la noción de misericordia:

- VI,12,15: *captivorum redemptio magnum atque praeclarum iustitiae munus est*. La liberación de cautivos es una obra de misericordia particularmente buena.

- VI,17,19: *prodigumne dicemus eum, qui misericordiae causa tribuat egentibus victum?. Atqui multum refert utrumne scortis propter libidinem largiari, an miseris propter humanitatem, [...] utrumne illam ventri ac gulae ingeras, an in thesauro iustitiae reponas*. No se debe llamar dilapidador a aquel que da comida a los pobres, porque no es lo mismo gastar el dinero en vicios que en el tesoro de la justicia¹⁴².

¹⁴¹ También se alude a la virtud en III,13,13; III,22,5 (b); IV,3,2; IV,16,4 (a); IV,16,4 (a); IV,23,9; V,5,1; V,7,9; VI,9,20; VI,18,5; VI,22,3; VI,24,30; VI,25,7 y VII,14,3.

¹⁴² Igualmente en III,9,19 (a); VI,12,7; VI,12,18; VI,12,21; VI,12,31; VI,13,4; VI,13,11; VI,13,12; VI,17,16 y VI,18,3.

d) Centrado en el concepto de *equidad, igualdad entre los hombres*:

- En V,15,6 encontramos la definición de justicia relacionada con el concepto de igualdad entre los hombres: *enim iustitia est, parem se etiam minoribus facere*. Justicia, según esto, es hacerse igual a los que están por debajo.

- El término *aequitas* aparece relacionado con el vocablo *iustitia* en varios pasajes, como en III,21,2: *docente igitur Socrate, non fugit Platonem, iustitiae vim in aequitate consistere*. Platón sabía que la esencia de la justicia consiste en la equidad¹⁴³.

B. Con el sentido de *cristianismo*:

- III,19,3 (b): *nec enim fas [...] eum, qui ob iustitiam miserrimus fuerit, sua mercede fraudari*. No es justo que el que sufrió por el cristianismo no reciba ningún premio en la otra vida.

- VII,5,22: *quae ratio docet, mortalem nasci hominem; postea vero immortalitatem fieri, cum coeperit ex Deo vivere, id est, iustitiam sequi, quae continetur in Dei cultu*. El hombre se hace inmortal si sigue la justicia del culto a Dios¹⁴⁴.

¹⁴³ Con el mismo contexto encontramos III,21,5; V,8,3; V,14,15; V,14,18; V,14,19; V,14,20; V,15,1 (a) y V,15,16.

¹⁴⁴ Con el mismo sentido aparece en III,29,13; III,30,8; IV,2,5; IV,10,1; IV,16,5; IV,27,14; V,6,4; V,6,12; V,6,13; V,7,2; V,7,3; V,8,1; V,9,2 (a); V,9,2 (b); V,9,3; V,9,18; V,10,14; V,11,1; V,12,2; V,12,7; V,12,9; V,12,13; V,13,17; V,14,9; V,14,11; V,14,12; V,14,14; V,17,1; V,17,2 (a); V,17,2 (b); V,17,3; V,17,10; V,23,5; VI,1,5; VI,3,17; VI,4,11; VI,4,12 (a y b); VI,6,24 (a); VI,9,2 (a); VI,9,7; VI,11,12; VI,11,13; VI,12,1 (a); VI,12,1 (b); VI,12,5; VI,12,14; VI,12,20; VI,12,33; VI,17,24; VI,20,16; VII,1,3; VII,1,22 (a); VII,1,22 (b); VII,14,2; VII,14,13; VII,15,8; VII,16,12; VII,17,9; VII,21,6; VII,21,8; VII,22,12; VII,24,5; VII,26 (epílogo (a)); VII,27,5 y VII,27,16.

C. Lactancio trata en varios pasajes sobre el concepto cristiano del *bien* dentro del ámbito pagano: quiénes estuvieron cerca de entender su esencia o quiénes parecieron vivir según sus normas. Aunque en algunos casos el autor se admira de que entre los paganos hubiese habido personas que se hubieran acercado al ideal cristiano de *bien*, como la gente de la época de Saturno o filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles o Cicerón, en general concluye que aquello a lo que los paganos daban ese nombre no era el verdadero bien, sino que este sólo se da entre los cristianos:

- III,21,1: *Itaque non dubito, quin [Socrates] auditores suos iustitiae praeceptis erudierit*. El autor no duda de que Sócrates instruyera a sus alumnos en los preceptos de la justicia.

- V,5,2: *atque ut doceant [poetae], quid sit iuste vivere [...] a Saturni temporibus, quae illi vocant aurea, repetunt exempla iustitiae*. Los poetas proponen como ejemplo de justicia la época de Saturno¹⁴⁵.

II. Sin sentido cristiano:

Sólo aparece en tres pasajes, y en todos ellos encontramos como adyacente un adjetivo que indica que el término *iustitia* se refiere a la justicia y no al bien:

- V,8,2: *quid vobis inanem iustitiam depingitis, et optatis cadere de coelo, tanquam in aliquo simulacro figuratam?*. El autor reprocha a los paganos que se hagan una imagen falsa de la justicia y rechacen la que les ofrecen los cristianos.

- V,16,13 (b): *ut videatur idem Laelius [...] illam civilem defendisse iustitiam, quam Furius sapientiam quidem esse concesserat, sed iniustam*. A juicio de Lactancio, parece que Lelio, interlocutor del *De Republica* de Cicerón, defiende la justicia civil y no el bien.

- VI,18,35: *quod si hoc ille [Cicero] faciebat, homo non a coelesti tantum, sed a publica quoque civilique iustitia remotissimus; quanto magis id nos facere debemus, qui immortalitatis velut candidati sumus?*. Los

¹⁴⁵ Igualmente en II,10,10; III,22,5 (a); V,5,12; V,6,10; V,12,5; V,14,4; V,14,5 (a); V,14,5 (b); V,14,5 (c); V,14,6; V,14,8; V,14,10, 8 (a); V,14,13; V,17,4; V,17,6; V,17,9; V,16,12 (a); V,16,13 (a); V,18,4; VI,6,28; VI,9,9; VI,11,15 y VI,12,25.

cristianos deben imitar a Cicerón en cuanto a que sabía que las injurias deben ser perdonadas.

Como se desprende del estudio de todos los pasajes, Lactancio usa este término preferentemente tomado en una acepción cristiana. Los matices pueden variar considerablemente dependiendo del asunto que trate el autor, pero parece que se puede deducir que *iustitia* presenta el valor general de bien en todos los pasajes. En el artículo anteriormente citado, Loi¹⁴⁶ señala que Lactancio presenta en las *Instituciones Divinas* dos discusiones fundamentales acerca del concepto de justicia: una primera, a partir de V,14, en la que resalta como básica para la *iustitia* la noción de igualdad entre los hombres (*aequitas*), y otra, en VI,10, en la que parece dar más importancia a los conceptos de humanidad y misericordia.

Como para el apologeta el único bien verdadero es el del ámbito cristiano, se cuida de hacer notar que aquello a lo que los paganos daban el nombre de *iustitia* podía tener semejanzas con la verdadera *iustitia*, pero no se trataba del mismo concepto. Sin embargo, a veces da la impresión de que o bien Lactancio sí considera verdadera *iustitia* el concepto que de esta tenían algunos paganos, como Sócrates, Platón, Aristóteles o Cicerón, o bien creía que éstos estuvieron muy cerca del ideal cristiano de *iustitia*. A la hora de precisar en qué consiste esa *iustitia* encontramos, como hemos visto, varias posibilidades no siempre coincidentes: a veces parece que lo básico de la noción de *iustitia* es el concepto de santidad, relacionado con las personas de los justos, de los que se habla en el Antiguo Testamento, y a veces parece que la base de la *iustitia* se encuentra, bien en la misericordia, bien en la virtud o bien en la igualdad entre los hombres. Por otro lado, parece que el autor se refiere claramente con este vocablo en bastantes ocasiones a la religión cristiana, en pasajes en los que trata acerca de la salvación que ofrece, de su apariencia de necesidad o de la persecución que sufren los

¹⁴⁶ V. Loi, "La funzione...", 843-852.

cristianos.

Por lo general, se trata de un término que por sí mismo tiene para Lactancio un sentido cristiano, ya que en muy pocas ocasiones lo encontramos determinado por un adyacente de contenido cristiano y, sin embargo, como hemos visto, sí aparece determinado cuando toma un sentido pagano. No obstante, encontramos los siguientes determinantes de contenido cristiano referidos a *iustitia*:

- Vera: V,14,14; V,17,2 (b); VI,11,13; VI,11,12; VI,12,15 y VI,12,14.

- Perfecta: VI,12,1 (a).

- Coelestis: VII,1,3.

- Dei: VI,9,2 (a).

En cuanto al vocabulario que encontramos en los pasajes en los que aparece *iustitia*, encontramos verbos como *sequi*¹⁴⁷ y *docere*¹⁴⁸ generalmente en los pasajes en los que toma el sentido de *cristianismo*¹⁴⁹, y verbos como *operare*¹⁵⁰ y *facere*¹⁵¹, así como los sustantivos *beneficium*¹⁵², *munus*¹⁵³ y *operator*¹⁵⁴ en aquellos pasajes en los que alude al concepto de *miser cordia*, si bien no se aprecia una distribución clara del vocabulario que dependa de los distintos sentidos de la palabra.

¹⁴⁷ V,9,2 (a); VI,3,17; VI,9,2 (a) y VII,5,22.

¹⁴⁸ IV,10,1 y IV,16,15.

¹⁴⁹ También aparecen en otros en los que no tiene este sentido de *cristianismo*: *sequi* en II,1,4, y *docere* en IV,16,4 (b) y V,19,30.

¹⁵⁰ VI,12,38; VI,13,4; VI,24,4 y VI,24,5.

¹⁵¹ VII,27,2. Asimismo, lo encontramos en IV,17,20 y VII,26 (epílogo (b)), en los que *iustitia* no tiene el sentido de *miser cordia*.

¹⁵² VI,12,7.

¹⁵³ VI,12,15.

¹⁵⁴ VI,18,3.

25. LABES

Aparece en las *Institutiones Divinas* tanto con su sentido propio de *mancha* como con el metafórico de *pecado*. Incluso en algún pasaje puede observarse la transición de un significado al otro.

A. Con la acepción cristiana de *pecado*:

- Lactancio compara a los leprosos con los criminales y con quienes se dejan arrastrar por los placeres hacia el mal, ya que éstos también se ven afectados por una deshonra permanente: IV,26,12: *leprosi [...] debent haberi, quos vel infinitae cupiditates ad scelera, vel insatiabiles voluptates ad flagitia compellunt, et dedecorum maculis inustos labe afficiunt sempiterna.*

- VI,24,5: *nihil officiunt peccata vetera correcto, quia superveniens iustitia labem vitae prioris abolevit.* A juicio del autor, el bien borra el pecado del mal que se haya hecho anteriormente.

- En VII,22,8 se habla del Juicio Final: Dios vendrá cuando el mundo haya sido limpiado de todo pecado para llevar las almas de los justos a la felicidad eterna (*Deus enim veniet, ut orbe hoc ab omni labe purgato, redivivas iustorum animas, corporibus innovatis, ad sempiternam beatitudinem suscitetur*).

Se constata en estos tres pasajes que es el contexto cristiano lo que nos permite entender *labes* como *pecado*, ya que también admite perfectamente la traducción como *mancha*. Lactancio cree que el pecado es un acto contrario a la voluntad de Dios que mancha el alma, de la misma manera que una llaga mancha o hiere el cuerpo. El vocabulario del contexto en todos los pasajes abunda en esta misma idea: se habla de *purgare*, *abolere*, *peccatum* y *macula*. Asimismo, los pasajes que vamos a analizar a continuación, en los que el término está tomado simplemente en el sentido pagano de *mancha*, parecen demostrar que es correcta esta apreciación:

B. Sin sentido cristiano:

El término *labes* conserva su sentido pagano de *mancha*, *llaga* en tres pasajes:

- Jesús curaba las llagas y manchas de los cuerpos infectados porque, como explica en el siguiente pasaje, este milagro era símbolo de la curación de las almas: IV,26,11 (a): *item labes et maculas inquinatum corporum repurgavit [Iesus]*.

- IV,26,11 (b): *verum id portendebat haec vis, quod peccatorum labibus, ac vitiorum maculis inquinatos, doctrina eius purificatura esset eruditione iustitiae*.

- El autor advierte en VI,13,3 que, aunque alguien se vea libre de toda mancha de pecado, no debe creer que no está obligado a hacer obras de misericordia: *nec tamen si aliquis fuerit purificatus ab omni labe peccati, temperandum sibi ab opere largitiones existimet, quia non habeat peccata quae deleat*. En este pasaje encontramos el punto de contacto entre ambas acepciones de *labes* al aparecer determinado por el genitivo *peccati* (*labe peccati*).

- Aunque el cuerpo no tenga impurezas, el alma está manchada si es impura: VI,23,36: *nam etsi corpus nulla sit labe maculatum, non constat, tamen pudicitiae ratio, si animus incestus est*.

En estos tres pasajes observamos que aparece el mismo tipo de vocabulario que en los tres primeros: *purificare*, *delere*, *repurgare*, *maculare*, *macula* y *peccatum*. Por lo tanto, parece que para Lactancio coexisten las dos acepciones del término, sin que haya perdido fuerza la acepción pagana de *mancha*, ni siquiera en los pasajes en los que podemos atribuirle el matiz cristiano de *pecado*.

26. LAVACRVM

Este sustantivo, procedente de la lengua vulgar, aparece en cuatro pasajes en los que toma el sentido cristiano de *bautismo*. Sin embargo, por el contexto, parece que no pierde su sentido originario de *lavado*, ya que Lactancio presenta el bautismo como un *baño* que limpia las manchas de los pecados¹⁵⁵ y purifica al hombre:

a) Con un determinante de contenido cristiano:

- El adjetivo *spiritalis*, en su forma neutra, acompaña a *lavacrum* en IV,15,2: [*Iesus*] *tinctus est a Ioanne propheta in Iordane flumine, ut lavacro spiritali peccata non sua, quae utique non habebat, sed carnis quam gerebat, aboleret*. Según Lactancio, Jesús fue bautizado para borrar con un lavado espiritual los pecados de la carne que soportaba¹⁵⁶.

- En VII,5,22 el adjetivo *coelestis* determina al sustantivo: *quod tum fit, cum homo coelesti lavacro purificatus exponit infantiam cum omni labe vitae prioris, et incremento divini vigoris accepto, fit homo perfectus ac plenus*. El hombre, purificado con un lavado celestial, deja su vida anterior y llega a la perfección humana.

- Los genitivos *virtutis* y *fidei* determinan a *lavacrum* en V,19,34, donde se expresa que es mejor acabar con todos los vicios con un lavado de virtud y fe: *quanto satius est [...] uno virtutis ac fidei lavacro universa vitia depellere?*.

b) Sin determinante de contenido cristiano:

¹⁵⁵ Cf. *labes*.

¹⁵⁶ Según V. Loi ("Il libro quarto delle *Divinae Institutiones* fu da Lattanzio composito in Gallia?", *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, Utrecht-Amberes 1973, 76) todo lo que Lactancio afirma sobre el bautismo de Cristo guarda singular afinidad con lo que Hilario de Poitiers dice sobre este mismo asunto en *Com. in Mt.* 2, 5 ss. En concreto se encuentra en dicho autor la idea de que el bautismo de Cristo purificó los pecados de su carne humana. Loi argumenta que esta coincidencia, junto con otros puntos en común con la teología que se hacía en aquella época en la Galia, demuestran que Lactancio compuso el libro cuarto de las *Institutiones Divinas* en la Galia, mientras era preceptor del César Crispo, hijo de Constantino.

- Toda maldad será borrada con un solo lavado: III,26,9: *da [mihi] iniustum, insipientem, peccatorem: continuo et aequus, et prudens, et innocens erit. Uno enim lavacro malitia omnis abolebitur.*

Podemos deducir por el contexto de estos cuatro pasajes que el sustantivo *lavacrum* se refiere al bautismo cristiano, ya que habla del lavado espiritual, celestial, de virtud y fe, que borra los pecados. Esta última idea se repite en los cuatro pasajes de diferente forma. Por todo ello, parece que, para el autor, el término *lavacrum* tiene menos marcado el sentido específico de bautismo que el préstamo *baptismum*, ya que éste, aunque sólo aparece una vez, se refiere claramente y por sí solo al rito cristiano:

IV,15,2: *ut quemadmodum Iudaeos suscepta circumcisione, sic etiam gentes baptismo, id est, purifici roris perfusione salvaret.*

Lavacrum parece tener, por tanto, un sentido más general, menos concreto o especializado que *baptismum*, ya que al primero siempre le acompaña algún término que especifica su sentido cristiano, como los adjetivos *spiritale* y *coeleste* o los genitivos *virtutis ac fidei*. Sin embargo, el hecho de que Lactancio sólo utilice este grecismo en una ocasión y que se vea en la obligación de explicar su significado nos hace plantearnos las siguientes cuestiones:

- Puesto que en IV,15,2 usa *lavacrum* inmediatamente antes de utilizar *baptismum*, ¿se trata de una *variatio* por razones de estilo?.

- ¿Lo que pretende el autor es dejar claro en qué consiste el rito del bautismo y por ello recurre finalmente al préstamo, de sentido inequívoco, y no al término vulgar, menos definido?.

- ¿Se refiere *lavacrum* más bien al efecto espiritual que produce el bautismo antes que al rito en sí?.

- Si *lavacrum* tiene para Lactancio, según da a entender el uso que hace de este sustantivo, el sentido general de lavado y no es aún un tecnicismo, ¿por qué el autor usa este vocablo

vulgar y no recurrió a otro más clásico, como *lavatio*?

- ¿Por qué no usa nunca *tinctio*, término vulgar de las mismas características que *lavacrum*?

- ¿Por qué usa sólo en una ocasión *baptismum*, viéndose en la obligación de explicar además su sentido y, sin embargo, prefiere utilizar *lavacrum* cuando el préstamo era un término ya usado (y consagrado) por la *Vetus Latina*, así como por Tertuliano, Cipriano y Arnobio, y era seguramente de uso normal entre los cristianos?. De hecho, ocurre algo parecido con el término *angelus*, ya que, en un principio, Lactancio prefiere usar el vocablo *minister* para referirse a los ángeles, y en la primera ocasión en la que usa el préstamo define su significado. Sin embargo, frente a lo que ocurre con *lavacrum* y *baptismum*, a partir del momento en que ha definido el préstamo *angelus* prefiere usar este término (en veintidós pasajes) en vez de *minister*, que sólo aparece en tres pasajes tomado en este sentido (cf. ambos términos).

- Si era simplemente por un purismo lingüístico, ¿por qué usa sin reparos otros términos griegos consagrados como *angelus*, *evangelium* o *Christus*, para los que también existían palabras latinas?. Incluso encontramos en las *Instituciones Divinas*, si bien no muy a menudo, vocablos tan ajenos al latín como *antitheus*, *daemoniarches* y *anastasis*, que no contaban con ninguna tradición en esta lengua, ni siquiera como términos consagrados por el uso cristiano, y que, de hecho, no prosperaron como cristianismos.

- ¿Por qué llama a San Juan *propheta* y no *baptista*, como parece que era costumbre, ni usa el verbo *baptizare* / *baptisare*, sino el latino *tingere*?. Da la impresión de que rehuye cualquier término procedente de esta raíz.

Con los datos que ofrece el texto, que no son muy numerosos, sólo podemos deducir que, para Lactancio o para sus lectores, por

motivos que desconocemos, éste era un término extraño o rechazable, quizá por su carácter de extranjerismo, y prefería usar el vocablo latino *lavacrum* aunque fuera un vulgarismo. Igualmente, parece que en IV,15,2 se decide por el préstamo *baptismum* sólo por razones de estilo, ya que en el mismo pasaje había utilizado poco antes *lavacrum* para hablar del Bautismo de Jesús, y tal vez no quisiera repetir el término en el mismo contexto. En todo caso, *lavacrum* parece haber perdido para Lactancio su carácter de vulgarismo, y pasa a ser en su obra un término consagrado por su uso referido al rito del bautismo.

V. Loi¹⁵⁷ explica que, tras haber sido adoptados por las primeras comunidades latinas los grecismos *baptisma* y *baptismus*, encontramos varias tentativas de sustituirlos por palabras latinas, como *tinctio*¹⁵⁸, *instinctio*¹⁵⁹ y *lavacrum*, así como el verbo *tingere*. Señala lo evidente que resulta el hecho de que Lactancio intente evitar el grecismo, puesto que, como hemos visto, usa siempre *lavacrum* y sólo en una ocasión recurre a *baptismum*, de la misma forma que prefiere usar *tingere* antes que *baptizare*. *Lavacrum* es la traducción del término griego *λουτρόν*, usado en dos pasajes de San Pablo¹⁶⁰ para aludir al bautismo mediante una perífrasis que presenta el rito como un baño. La *Vetus Latina* traduce el vocablo griego con el término *lavacrum*, y la autoridad de estos textos hace que se considere *lavacrum* como un tecnicismo para designar el bautismo. Este término

¹⁵⁷ V. Loi, "Note sulla terminologia battesimale latina", *Studia classica et orientalia Antonio Pagliaro oblata III*, Roma 1969, 67-84.

¹⁵⁸ En cuanto a *tinctio*, V. Loi ("Note...", 71-72) señala que suele aludir principalmente al bautismo que reciben los herejes, si bien lo encontramos también en bastantes textos en los que no se refiere a ese concepto, sino al bautismo de la Iglesia Católica, pero siempre indicando más bien el aspecto formal del rito, es decir, el acto mismo de la inmersión en el agua.

¹⁵⁹ Este término sólo aparece en Tertuliano (V. Loi, "Note sulla...", 73).

¹⁶⁰ Eph. 5, 26 y Tit. 3,5.

aparece por primera vez en Aulo Gelio¹⁶¹, y a partir de los siglos II-III su uso se hace universal tanto en autores paganos como en cristianos. Se considera que es un término vulgar desde el punto de vista de su formación. Sin embargo, dado que aparece en prosa literaria y en poesía, se puede afirmar que su origen vulgar no era tenido en cuenta, sino que, incluso, parece tener cierto tono literario, acentuado entre los cristianos por su valor de término consagrado por las Escrituras. Su sentido originario era el de *baño de agua*, como opuesto al *baño de vapor*; después pasa a designar el lugar donde se tomaban los baños e, incluso, el recipiente mismo. Así pues, en la latinidad cristiana, puesto que no pierde completamente su valor de *baño*, es normal encontrar este término con alguna especificación que haga alusión a su valor cristiano, tal y como hizo San Pablo en los textos citados. Incluso cuando aparece sin determinantes conserva vivo ese valor de *baño*, haciendo hincapié en el hecho ritual de la inmersión en el agua bautismal. Después de Tertuliano parece que el uso de *lavacrum* se reduce, pero permanece vivo en toda la literatura patrística e incluso en el latín litúrgico.

27. LEX

Este sustantivo tiene varias acepciones en la obra de Lactancio, ya que suele referirse a la Ley de Dios, a la Ley Nueva del *Evangelio*, a ambas o a la ley en general, tomada en un sentido pagano.

¹⁶¹ Gell. I, 27. El *Th.L.L.* lo atestigua también en Gell. 1, 2, 2, así como en *Apul. met.* 2, 19, 5.

A. Con significado cristiano aparece en treinta y seis pasajes, diez más que aquellos en los que lo encontramos tomado en una acepción pagana:

a) Referido a la *Ley Antigua*, entregada por Dios a Moisés:

- Con esta acepción aparece frecuentemente en las *Instituciones Divinas*. El autor explica en IV,10,13 que dicha Ley fue entregada al pueblo judío por medio de Moisés como castigo por haber caído en la idolatría del becerro de oro: *et legi, quam per Moysen dederat, subiugavit*. En la misma idea se abunda en IV,17,5 (a): *per quem datam sibi legem*.

- Según explica el autor en IV,11,1, Dios enviaba a los profetas a su pueblo, que se había apartado de la Ley divina (*divina lege*).

- En IV,20,4 explica que las Escrituras se dividen en dos Testamentos, de los cuales el Antiguo es lo que se llama la *Ley y los Profetas*: *illud quod adventum passionemque Christi antecessit, id est lex et prophetae, Vetus dicitur*¹⁶².

- Al autor le interesa destacar que la Nueva Ley de Cristo superó a la Antigua de Moisés, y trata sobre ello en varios pasajes. En IV,17,1 señala una de las razones que pretextaron los sacerdotes para matar a Jesús: que no obedecía la ley del descanso en sábado: *quod legem Dei per Mosen datam solveret, id est, quod sabbatis non vacaret, opperans in salutem hominum*. En IV,17,2 encontramos el mismo contexto: *ut impium iudicaret eum, quod legem Dei solveret*. Igualmente IV,17,13 (b): *et idcirco etiam Mosi [Iesus] successit, ut ostenderet novam legem per Christum Iesum datam veteri legi sucessuram*.

¹⁶² Con el mismo sentido aparece en IV,20,2: *idcirco Moses, et iidem ipsi prophetae legem [...] Testamentum vocant*.

- Para apoyar la idea de que Cristo abolió la Ley Antigua Lactancio recurre a las profecías de Miqueas y de las Sibilas en IV,17,4: *illa enim prior lex, quae per Mosen data est [...] quam Sibylla fore ut a Filio Dei solveretur ostendit*. Incluso acude al testimonio del mismo Moisés como profeta en IV,17,5 (b): *praedixerat [Moses] fore, ut propheta maximus a Deo mitteretur, qui sit supra legem*¹⁶³.

Lactancio usa el sustantivo *lex* tomado en una acepción cristiana en todos estos pasajes porque, como ocurre con otros muchos términos, utiliza el genitivo *Dei* acompañando a *lex* en dos de ellos (IV,17,1 y IV,17,2), de forma que en los siguientes pasajes el lector ya sabe a qué ley se refiere: la que fue entregada a Moisés, idea repetida en casi todos los textos. Esta Ley Antigua está anunciando continuamente otra Ley Nueva: la de Cristo.

b) Ley Nueva, dada por Jesús, que ha superado la Antigua y es eterna:

- En IV,17,13 (a) (*novam legem*), como ya hemos visto, se expresa esta idea, al igual que en IV,17,7 (b) (*et illam [legem] veterem per mortalem datam soluturus, ut denuo per eum, qui esset aeternus, legem sanciret aeternam*) y en IV,13,1 (*novam legem*).

- Igualmente recurre a las profecías para argumentar lo que expone: en IV,17,7 (a) cita de nuevo a Moisés: *denuntiavit scilicet Dominus per ipsum legiferum, quod Filium Suum, id est, vivam praesentemque legem missurus esset*. En IV,17,3 presenta la profecía de Miqueas: *Micheas enim novam legem daturum denuntiavit hoc modo: [...]*.

¹⁶³ Lo mismo ocurre en IV,17,5.

Así pues, se da una oposición entre ambos conceptos cristianos de la Ley, la Nueva y la Antigua:

- La Antigua fue entregada por medio de Moisés, que era mortal, luego su ley no es eterna, sino pasajera. Es símbolo ella misma de la Nueva, porque Moisés es símbolo de Cristo.

- La Nueva fue dada por Cristo, que es eterno, de forma que también ella es eterna. Supera a la Antigua, idea expresada mediante el verbo *solvere* en casi todos los pasajes.

La Antigua se presentaba como *lex Dei*, pero cuando el autor se refiere a la Nueva, el sustantivo *lex* va acompañado por adjetivos como *nova*, *viva*, *praesens* y *aeterna*, que marcan la oposición de la que hemos hablado.

c) En otros pasajes Lactancio trata acerca de la Ley de Dios en general, sin especificar si se alude a la de Moisés o a la de Cristo. Puede referirse a ambas, porque no se excluyen en lo básico: el Decálogo:

- El término *lex* aparece acompañado por el genitivo *Dei* en VI,23,21 (c), donde, por el contexto, parece que alude a la castidad: *sed sit supra omnes leges, qui legem Dei sequitur*. También encontramos este genitivo en VI,24,29 (a): *itaque in aram Dei [...] iustitia imponitur, patientia, fides [...] haec illa lex Dei, ut a Cicerone dictum est praeclara et divina*¹⁶⁴.

- El adjetivo *divinus* acompaña al sustantivo *lex* en VI,23,19, donde éste se refiere a la ley que obliga a la castidad: *huic divinae legi summa devotione parendum est*. Aparece asimismo en I,5,21 (*divina lex*); II,5,6 (*divinis legibus*); V,13,5 (*lex divina*); VI,12,21 (*divina lex*) y VI,23,25 (*divina lex*).

- En V,12,3 Lactancio establece que la ley de los cristianos consiste en hacer el bien a todos: *haec est enim lex nostra, hoc opus, haec religio*. Así, es el posesivo *nostra* el que le aporta la noción cristiana.

¹⁶⁴ Con el mismo genitivo aparece en II,12,18 (*Dei legem*); V,8,8 (*legem Dei*); V,8,10 (b) (*Dei lex*); VI,8,6 (*Dei lex*); VI,8,10 (*legem Dei*); VI,17,24 (*Dei legem*) y VII,12,22 (*legem [...] ipsius Dei*).

- Encontramos el adjetivo *sanctus* en otros dos pasajes: en VI,24,29 (b) se afirma que quien obedece la ley santa vive de acuerdo con la justicia: *cui parentem sanctissimae ac certissimae legi, iuste ac legitime necesse est vivere*. En VI,8,11 el autor opina que Cicerón intuyó el sentido y la esencia de la ley santa (legis sanctae).

- Por último, hallamos este sustantivo con otros determinantes anafóricos que hacen referencia a conceptos cristianos en VI,9,1 (*huius legis*) y VI,24,30 (*cuius legis*).

En consecuencia, parece que cuando Lactancio afirma que Cristo abolió la Ley Antigua dada por Moisés se refiere sólo a la lista de mandatos particulares que se consignan en el *Éxodo*¹⁶⁵ y no a los *Diez Mandamientos* en sí, que, según se deduce de los últimos pasajes, siguen considerándose como *Ley de Dios*. Esta idea viene apoyada por el pasaje IV,7,1, donde se explica que Jesús abolió la Ley de Moisés al no respetar el descanso sabático cuando estaba en juego la salud del hombre: Jesús lucha contra la aplicación estricta de aspectos particulares de la Ley, no contra la Ley en sí.

B. Sin sentido cristiano:

El término que estudiamos también aparece tomado en veinticinco pasajes con el sentido pagano general de ley:

a) Referido a las leyes civiles:

- En VI,23,21 (a y b) Lactancio insta a no obedecer a las leyes públicas (*legibus publicis*), sino sólo a la Ley de Dios, que está por encima de toda ley (*omnes leges*)¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Exod. 20, ss.

¹⁶⁶ Con el mismo sentido lo hallamos en I,5,20; I,6,2; I,22,3; I,5,23; I,20,19; III,15,3; III,16,2; III,16,7; IV,10,15; IV,18,10; V,6,3; V,8,10 (a); V,8,11; VI,25,9; VI,9,2; VI,9,5; VI,9,6; VI,12,41; VI,20,15; IV,18,6 y

b) Leyes religiosas de los paganos:

- El autor se pregunta en I,11,14 por qué no eran las Parcas las reinas de los dioses si éstos se hallaban sometidos a sus leyes: *quarum [Parcarum] legibus et statutis parere omnes deos necessitas cogit?*.

c) Leyes de la naturaleza:

- Los astros, según recuerda el apologeta en II,5,14, no pueden moverse a voluntad, sino que obedecen a leyes prefijadas: *non est igitur astrorum motus voluntarius, sed necessarius, quia praestitutis legibus officiisque deserviunt*.

28. LITTERA

Lactancio suele referirse a las *Sagradas Escrituras* con este sustantivo tomado en su forma de plural y determinado por algún adjetivo de contenido cristiano, aunque también encontramos frecuentemente el término con una acepción pagana.

I. Con sentido cristiano:

A. Referido al *Nuevo Testamento* exclusivamente (cosa que se deduce por el contexto, no porque el autor lo especifique):

- Se argumenta en IV,15,23 sobre la veracidad de los milagros narrados en los Evangelios: Lactancio dice que, aun en el supuesto de que las *Sagradas Escrituras* mintieran, los milagros de Jesús ya habían sido predichos por las Sibilas, lo que prueba que ocurrieron realmente: *mentiuntur fortasse Litterae Sanctae docentes tantam fuisse in eo [Christo] potestatem, ut imperio suo cogeret ventos obsequi, maria servire, morbos cedere, inferos obedire*.

- Acerca de la *segunda muerte*, es decir, el castigo que

sufrirán los pecadores tras el Juicio Final y que consiste en volver al infierno para sufrir las penas eternas, se habla en VII,10,10. Esta *segunda* muerte aparece nombrada en el Apocalipsis¹⁶⁷ y en el Evangelio de Mateo¹⁶⁸, ambos textos del Nuevo Testamento: *is [peccator] vero damnatus aeternam luet poenam; quam divinae litterae secundam mortem nominant, quae est perpetua.*

- En VII,21,3 Lactancio se refiere, según se recoge en la edición de Migne¹⁶⁹, a Juan 5 y Corintios 15: *sed tamen docent nos sanctae litterae, quemadmodum poenas impii sunt daturi.*

Vemos, pues, que cuando *Litterae* alude a textos del Nuevo Testamento aparece acompañado por los adjetivos *sanctae* en dos ocasiones y *divinae* en una.

B. Referido al *Antiguo Testamento*, determinado por los siguientes adjetivos:

a) *Divinus*:

- El pasaje IV,11,3 trata sobre los tormentos a los que fueron sometidos los profetas (*quae omnia divinae litterae signata conservant*).

- El autor afirma en IV,18,1 que, a pesar de todas las profecías que señalaban a Jesús como el Mesías, el pueblo judío no supo reconocerlo: *divinas litteras nescientes, coierunt ut Deum suum condemnarent*¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Apoc. 20,14.

¹⁶⁸ Matth. 10, 28.

¹⁶⁹ J.P. Migne, op. cit., 801.

¹⁷⁰ Igualmente aparece en I,18,18 (*divinis litteris*) y II,12,21 (*divinis litteris*).

b) Coelestis:

- Aparece en IV,22,1: *confirmata sunt, ut opinor, quae falsa et incredibilia putantur ab iis, quos vera coelestium litterarum doctrina non imbuit*. Lactancio se refiere a las profecías que se vieron cumplidas en Cristo.

c) Sanctus:

- Jesús, una vez resucitado, reveló los secretos de la Escritura Santa a sus discípulos: IV,20,1: *profectus [Iesus] ergo in Galilaeam, [...] discipulis iterum congregatis Scripturae Sanctae Litteras, id est, prophetarum arcana patefecit*. En este pasaje Lactancio define el concepto de *Escritos de los Libros Santos* como misterios de los profetas. Aunque el adjetivo *Sanctae* no se refiere directamente a *Litteras*, sino a su genitivo *Scripturae*, sin embargo podemos considerar que todo el sintagma alude al mismo concepto de las Sagradas Escrituras.

- Encontramos también el adjetivo *sanctus* en VII,15,1, en el que Lactancio explica que los arcanos de las Escrituras Santas narran cómo Jacob pasó a Egipto: *est in arcanis sanctarum litterarum, transcendisse in Aegyptum cogente inopia rei frumentariae principem Hebraeorum*. El autor usa el término *arcanis*¹⁷¹ para referirse a los primeros Libros de la Biblia¹⁷².

d) El adjetivo *propheticus* acompaña a este sustantivo en II,10,11: *propheticae litterae*.

¹⁷¹ Cf. *arcanum*.

¹⁷² El mismo adjetivo aparece en II,8,63 (*sanctae litterae*); II,11,18 (*sanctae litterae*); II,13,4 (*sanctae litterae*) y VII,20,5 (*sanctis litteris*).

C. Referido a la totalidad de la *Biblia*, o sin especificar a qué parte de ella:

a) En la mayoría de los casos el adjetivo *divinus* acompaña al sustantivo: en III,19,3 Lactancio habla de la inmortalidad de las almas y del premio o castigo que recibirán tras el Juicio Final: *docent enim divinae Litterae, non extingui animas, sed aut pro iustitia praemio affici, aut poena pro sceleribus sempiterna*. En la edición de Migne¹⁷³ se indica que ésta es una doctrina expuesta a lo largo de toda la *Biblia*, aunque la encontramos de manera más frecuente en el *Nuevo Testamento*¹⁷⁴.

b) Lactancio hace uso también de otros adjetivos:

- *Coelestis* aparece en contextos parecidos: *coelestibus litteris* en IV,20,6; *coelestium litterarum* en II,11,15 y *coelestes litteras* en IV,30,7.

- *Sanctus*, en otros tres pasajes: en IV,7,2 el autor precisa que su doctrina sobre los nombres del Hijo está tomada de las Escrituras Santas (*sanctis litteris*). Según indica Monat¹⁷⁵, esta expresión nunca alude al *Nuevo Testamento* en Lactancio, si bien encontramos ecos acerca de este tema de los nombres de Cristo en *Mateo*, *Lucas*, *Apocalipsis* y *Efesios*. Sin embargo, ya hemos constatado en otra ocasión que Lactancio atribuye a Esdras un pasaje apócrifo cristiano¹⁷⁶, por lo cual parece aceptable creer que aquí se refiere a una fuente del mismo tipo. Encontramos este mismo sintagma, *litteris sanctis*, en VII,25,5 y II,16,4.

- Por último, el adjetivo *sacer* aparece en III,16,16: *sacras litteras*.

¹⁷³ J.P. Migne, *op. cit.*, 410.

¹⁷⁴ Encontramos este mismo adjetivo en otros muchos pasajes: *divinae litterae* aparece en V,2,16 (a); VII,7,9 y VII,14,15. *Divinarum litterarum*, en V,4,7; V,18,4 y VII,1,5. *Divinis litteris*, en III,1,10 y V,2,16 (b). Y, por último, *divinas litteras* en VII,14,15 y IV,8,13.

¹⁷⁵ P. Monat, *op. cit.*, 172.

¹⁷⁶ IV,18,22.

Lactancio recurre a las Sagradas Escrituras como prueba de la doctrina que enseña¹⁷⁷ y de los hechos que narra¹⁷⁸. Se trata de verdades reveladas por Dios, celestiales y divinas, que instruyen al hombre¹⁷⁹. Debemos conocerlas y han de ser explicadas¹⁸⁰.

B. Sin sentido cristiano:

a) Con el sentido general de *literatura* o *cultura* aparece en I,6,2: *ob eamque causam in Aegyptum profugisse atque Aegyptiis leges ac litteras tradidisse*. Lactancio explica que Hermes Trismegisto, tras haber asesinado a Argos, huyó a Egipto y aprendió allí la literatura y leyes egipcias¹⁸¹.

b) Tomado en la acepción de obra lo encontramos en V,4,1, donde Lactancio habla de las obras de Hierocles y otros perseguidores que escribieron contra la Iglesia: *Ii ergo de quibus dixi, cum, praesente me, ac dolente, sacrilegas suas litteras explicassent, [...] suscepi hoc munus, ut omnibus ingenii mei viribus accusatores iustitia refutarem*. Con el mismo sentido, referido a los escritos sagrados del paganismo, aparece en I,21,44 (*litterarum ad sacra*).

c) Con otros sentidos más concretos:

- El autor habla en V,2,2 acerca de la destrucción de una iglesia de Bitinia, hecho que aconteció cuando él era allí

¹⁷⁷ III,19,3.

¹⁷⁸ IV,15,23; VII,7,9; VII,10,10 ; VII,15,1; VII,1,5; VII,21,3; IV,7,2 y VII,14,5.

¹⁷⁹ III,19,3; IV,15,23; VII,14,5 y VII,21,3.

¹⁸⁰ IV,20,1 y IV,30,6.

¹⁸¹ Está tomado con la misma acepción en III,14,3; III,17,3; III,25,17; V,1,9; V,1,11; V,1,23; V,4,2 y V,10,7.

profesor de oratoria (*ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem*).

- En IV,7,5 afirma que algunos ignorantes llaman Chresto a Cristo, cambiando una letra : *qui eum immutata littera Chrestum solent dicere*. Igualmente, toma el sentido de grafía en otros pasajes¹⁸².

- Con la acepción de carta aparece en II,7,10 (*litterae Pauli*).

Por estos pasajes deducimos que el sustantivo *litterae*, siempre en plural, funciona en las *Institutiones Divinas* como término neutro que necesita de determinantes o del contexto para quedar marcado en un sentido positivo (*coelestes, sanctae, divinae*), negativo (*sacrilegae*) o simplemente no cristiano (*oratoriae*).

Monat¹⁸³ señala que Lactancio usa *scriptura* y *litterae* como forma más normal de referirse a las Sagradas Escrituras. Ambos vocablos aparecen en Tertuliano, pero Cipriano no usa *scriptura*. Braun¹⁸⁴ indica que *litterae* era la palabra utilizada por los círculos del judaísmo helenístico, por lo que este término conoció escaso desarrollo entre los cristianos. Tertuliano prefiere usar *scriptura* antes que *litterae*, pero en Lactancio la tendencia es inversa, ya que encontramos *scriptura* en trece pasajes y *litterae* en cuarenta y ocho para aludir a los Escritos Sagrados. Braun¹⁸⁵ apunta asimismo que *litterae* prevalece sobre *scriptura* en las obras apologéticas destinadas a los paganos. El uso que Lactancio hace de *litterae* parece inspirado en el de Tertuliano, ya que utiliza este vocablo sólo en las partes propiamente apologéticas, y *scriptura* cuando la argumentación se basa en las Escrituras, como ocurre en el libro IV, o aquellas en las que intenta defender las Escrituras ante los ataques de los

¹⁸² Lo encontramos con este sentido también en III,17,25; III,25,9; IV,7,5; IV,8,11; VI,3,6; VI,3,17; VI,10,16 y I,14,1.

¹⁸³ P. Monat, *op. cit.*, 37.

¹⁸⁴ R. Braun, *op. cit.*, 56.

¹⁸⁵ R. Braun, *op. cit.*, 549.

polemistas paganos. Lactancio siempre presenta *litterae* acompañado de un determinante de contenido cristiano, ya que se trataba de un término muy general y necesitaba marcar el sentido cristiano; los adjetivos que usa son, al igual que Tertuliano, *divinae* y *sanctae*, o incluso *propheticae*. Sin embargo, no usa nunca *christianae* ni *nostrae*, sino otros términos con menos connotaciones reivindicativas, como *arcanus* y *coelestis*. Cuando quiere explicar la Creación a los paganos hace una referencia a la revelación contenida en las Escrituras: *arcanis religionis sanctae litteris*¹⁸⁶; con ello da a entender a los paganos, al usar el término que ellos utilizaban para calificar a las religiones de misterio, que las Escrituras aportan la verdadera clave de los misterios del mundo. El otro pasaje en el que aparece *arcanum* como adjetivo que determina a *litterae* parece resaltar la dificultad de los judíos a la hora de interpretar correctamente las Escrituras, ya que no han comprendido que sus Escritos (*arcanae litterae*) contenían la revelación del porvenir y no han sabido descifrarlos. El adjetivo *coelestis* es un término clásico que remonta a Lucrecio y Cicerón, y hace notar que los Escritos son un don de Dios a su pueblo. En cuanto a *sacrae*, Tertuliano sólo lo usa para referirse a las obras de los *theologoi* del paganismo, y Lactancio parece hacer lo mismo. Da la impresión de que utiliza otros determinantes, como los genitivos *veritatis* o *scripturae*, cuando escribe para lectores que desconocen las Escrituras.

29. LVMEN

La luz, como símbolo de las verdades cristianas, aparece con frecuencia en la obra de Lactancio. Para él, conocer a Dios y su doctrina significa ver la luz enviada del cielo y abandonar para siempre las tinieblas. Sin embargo, también encontramos el

¹⁸⁶ II,9,1.

término *lumen* con su acepción pagana normal de luz, sin que haga referencia a ningún concepto cristiano.

A. Tomado en sentido cristiano, como símbolo de Dios o de la verdad:

- En VII,19,2 se habla de la luz de Dios, que bajará del cielo para derrotar finalmente al mal: *tunc aperietur coelum medium intempesta et tenebrosa nocte, ut in orbe toto lumen descendentis Dei tanquam fulgur appareat.*

- V,1,4: *et oculos suos opprimunt, ne lumen videant, quod offerimus.* Los paganos y perseguidores cierran los ojos de las gentes para que no vean la luz que ofrecen los cristianos. En este caso es el contexto el que aporta la noción cristiana al sustantivo, ya que no lo determina ningún vocablo de contenido cristiano.

- Lo mismo ocurre en VII,7,5, donde Lactancio explica que, si alguien consiguiera llegar por sí mismo al conocimiento de la verdad, ésta resplandecería con su luz aunque no pudiese ser defendida con testimonios de origen divino: *et quamvis non posset divinis testimonis illa defendere, tamen se ipsa veritas illustrare suo lumine*¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Encontramos el término *lumen* tomado en una acepción cristiana también en IV,26,14 (*cognitione veri luminis*); VI,8,5 (*illud coeleste lumen*); V,14,17 (*unicum suum [Dei] lumen*); V,4,5 (*toto lumine*); II,8,2; II,9,5; II,11,19; III,1,1; III,25,4; III,26,11; III,30,7; V,2,6; VI,1,10 y VI,2,6.

B. Sin un sentido específicamente cristiano, referido al sol o a la luz en general:

a) Con el significado de sol:

- VI,2,3: *vel si coeleste lumen, quod dicimus solem, contemplari velint, iam sentient quam non indigeat lucernis eorum Deus, qui ipse in usum hominis tam claram, tam candidam lucem dedit.* A juicio de Lactancio, son ridículos los ritos paganos que consisten en ofrecer comida, bebida o luz a Dios, ya que, puesto que fue Él quien creó el sol, no tiene necesidad de lámparas. El autor llama al sol *coeleste lumen*, si bien en este caso el adjetivo *coeleste* carece del significado cristiano que suele tener en las *Instituciones Divinas*. Con él se refiere al *cielo físico*, no al lugar donde reside Dios¹⁸⁸. Sin embargo, en VI,8,5 sí encontramos referido también a *lumen* el adjetivo *coelestis* tomado en una acepción cristiana: *et illud coeleste lumen, quod sanis mentibus multo clarior sol est, quam hic quem carne videmus, sic reget, sic gubernabit, ut ad summum sapientiae virtutisque portum sine ullo errore perducatur.* Así pues, el sintagma *coeleste lumen* no tiene por sí mismo sentido cristiano.

b) Referido a la luz en general:

- Lactancio opina en VI,2,5 que está loco quien ofrece la luz de las velas al creador mismo de la luz: *num igitur mentis suae compos putandus est, qui auctori luminis candelarum ac cerarum lumen offert pro munere?*

- VI,2,7 (a): *illorum autem dii, quia terreni sunt, egent luminibus, ne in tenebris sint.* Los dioses paganos necesitan luces porque son terrenales y todo lo terreno está envuelto en tinieblas¹⁸⁹.

c) Con el significado de estrellas aparece en I,6,15:

¹⁸⁸ Cf. *coelum* y *coelestis*.

¹⁸⁹ Con el mismo sentido lo encontramos en VI,2,7 (b); VI,2,8; II,5,23; II,9,3; II,9,8; II,9,9; III,30,6; VI,2,1; VII,4,7; VII,16,10; VI,2,4 y VI,2,5.

[Deus] coelum fecerit luminibusque distinxerit¹⁹⁰.

d) Por último, lo encontramos con la acepción de ojo en VI,2,4: *et tamen cum in tam parvo circulo [...] tantum sit fulgoris, ut eum mortalium luminum acies non queat contueri [...], quid tandem luminis [...] apud ipsum Deum [...] esse arbitremur?*¹⁹¹.

30. LVX

En general, se observan en las acepciones de este término las mismas características que en el sustantivo *lumen*: en algunos pasajes aparece con su significado propio de luz, y en otros el autor lo usa como símbolo de la verdad o de Dios.

A. Con sentido cristiano simboliza la verdad cristiana:

- En V,1,9 Lactancio expresa el propósito de confirmar en su fe a los cristianos vacilantes, ya que no puede llevar la luz a los perseguidores: *nam si [...] nos [...] non potuerimus [...] ab illo itinere devio ad vitam lucemque revocare, quoniam ipsi salute suae repugnant: nostros tamen confirmabimus.*

- VII,27,14: *quisquis enim corruptelas terrae virtute calcaverit, hunc arbiter ille summus, et verae, ad lucem vitamque perpetuam suscitabit.* El Árbitro Sumo conducirá a la luz y a la vida perpetuas a quien rechaza la corrupción del mundo. Vemos que, para Lactancio, los términos vida (*vita*) y luz (*lux*) están relacionados: la vida eterna consiste en vivir en la luz eterna. Los mismos vocablos aparecen también relacionados en VI,17,10: *qui enim iustitiam, qui Deum, qui vitam perpetuam, qui lucem sempiternam [...] consequi cupit, opes*

¹⁹⁰ Igualmente en I,18,24; II,5,24; II,9,14; VI,8,3 y VII,5,12.

¹⁹¹ Tomado en esta misma acepción aparece en II,7,15; IV,15,8 y IV,26,4.

istas [...] contemnet¹⁹².

B. Sin sentido cristiano:

a) Referido al sol:

- VI,2,4: *qui [Deus] hanc ipsam lucem sic moderatus est, ut neque nimio fulgore, neque calore vehementi noceret animantibus*. Dios creó el sol de tal manera que no perjudicase a los seres vivos. Esta acepción aparece también en VI,2,3 (*tam candidam lucem*); II,7,3; II,9,6 (a y b) y IV,19,7.

b) Referido a la luz en general:

- De la misma forma que no existe luz sin fuego, tampoco puede haber vida sin luz: VII,9,14: *et ut lux esse sine igne non potest, sic vita sine luce. Igni igitur elementum est lucis ac vitae*. Encontramos de nuevo los conceptos vida y luz relacionados entre sí, ya que Lactancio intenta demostrar que, al igual que la luz es necesaria para la vida, también lo es la luz de la verdad¹⁹³.

c) Con un cierto tono irónico presenta la filosofía como la falsa luz por oposición a la verdadera, que es la doctrina cristiana:

- III,14,16: *si ergo philosophiae est magistra vitae, cur tibi ipse caecus et hebes, et obtusus videbare, quem oportuit, illa docente et sentire, et sapere, et in clarissima luce versari?*. Lactancio pregunta a Cicerón por qué se considera ciego y tonto si ya sabe que la filosofía es la maestra de la vida, y esa convicción debería proporcionarle la luz más brillante¹⁹⁴.

¹⁹² Con sentido cristiano lo encontramos también en V,4,5; I,1,23; I,3,15; II,17,5; II,17,7; III,6,4; IV,6,1; IV,26,4; V,1,12 y VI,3,17.

¹⁹³ También aparece en II,5,21; II,9,3; III,12,20; V,11,7; V,18,13 y VI,11,18.

¹⁹⁴ Acerca de lo mismo trata VI,4,23.

No se aprecia ninguna diferencia notable entre *lux* y *lumen*, a no ser el hecho de que Lactancio prefiere usar *lux* cuando habla de los conceptos de *luz* y *vida* relacionados entre sí. De hecho, encontramos un pasaje en el que parece que el autor recurre a ambos términos, *lux* y *lumen*, simplemente por no repetir uno de ellos, lo que demuestra que apenas se diferencian en cuanto al significado: V,4,5: *nam cum ageret contra hominem veritatis ignarum, dilatis paulisper divinis lectionibus, formare hunc a principio tanquam rudem debuit, eique paulatim lucis principia monstrare, ne toto lumine obiecto caligaret.*

31. MACVLA

Al igual que *labes*, término al que acompaña en las pocas ocasiones en las que aparece *macula*, toma metafóricamente el sentido de *pecado* a partir de la presentación del concepto de *pecado* como una *mancha* del alma. En efecto, Lactancio explica el sentido de pasajes bíblicos en los que considera las manchas o defectos físicos como símbolo de pecados morales, o hace consideraciones generales sobre el *pecado* y el *perdón*:

- IV,26,11 (a y b): *labes et maculas inquinatum corporum [Iesus] repurgavit [...]: verum id portendebat haec vis, quod peccatorum labibus ac vitiorum maculis inquinatus, doctrina eius purificatura esset eruditione iustitiae.* El autor habla de las curaciones de los leprosos como si fueran anuncio del *perdón* de los pecados, entendido como curación de las almas. Así pues, encontramos en un mismo pasaje el sentido originario de *mancha* y el cristiano de *pecado*, distinguidos por los determinantes que les acompañan: *inquinatum* y *vitiorum*¹⁹⁵.

- En otros dos pasajes el apologeta narra el origen de la celebración de la Pascua judía:

1. IV,26,37: *Deus enim percussus Aegyptios, ut ab ea plaga immunes faceret Hebraeos, praeceperat his, ut agnum candidum sine macula immolaret.* En este caso, el significado de *macula* también ha de ser

¹⁹⁵ Con el mismo contexto encontramos IV,26,12: *dedecorum maculis inustus labe afficiunt sempiterna.*

puesto en relación con su sentido propio de *mancha* o *tara física*.

2. Al igual que en el anterior pasaje, Lactancio, en IV,26,39, vuelve a usar el mismo término con una acepción cristiana al explicar a la luz del cristianismo lo que acaba de narrar: *agnus enim candidus sine macula Christus fuit, id est, innocens, et iustus, et sanctus, qui ab iisdem Iudaeis immolatus, saluti est omnibus qui signum sanguinis, id est, crucis qua sanguinem fudit, in sua fronte conscripserit*. Presenta la imagen del cordero sin tara como símbolo de Cristo, y *macula* toma un significado moral: no tener *mancha* quiere decir ser *inocente, justo y santo*.

- Por último, encontramos algunas consideraciones generales sobre el pecado en los siguientes pasajes, en los que *macula* aparece con el mismo sentido figurado de pecado: V,9,21 (*sine scelere ac sine macula vivere*); VI,13,10 (*mortalis conditio non patitur esse hominem ab omni macula purum*) y VI,25,13 (*sed ut sit Deo carus, omnique macula careat, misericordiam Dei semper imploret*).

32. MAGISTER

Se trata de un sustantivo frecuentemente utilizado por Lactancio, tanto para aludir personas cristianas como a paganas:

A. Con sentido cristiano:

a) Referido a Cristo:

- IV,8,8: *Ille [Christus] cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce ac sono ex Dei ore processit, sicut verbum, ea scilicet ratione, quia voce eius ad populum fuerat usus; id est, quod ille magister futurus esset doctrinae Dei et coelestis arcani ad hominem proferendi*. La intención del autor es demostrar que Cristo existía desde el principio¹⁹⁶ como Hijo de Dios, engendrado por el Padre como *Palabra suya* y no como los ángeles, que son sólo un *soplo (spiritus)* de Dios. Su misión

¹⁹⁶ IV,8,2.

consistiría en transmitir la doctrina del Padre y los secretos celestiales a los hombres. En este caso, Cristo es, por tanto, el *maestro de la doctrina de Dios* (*magister doctrinae Dei*).

Lactancio traduce el término griego λόγος mediante los vocablos latinos *verbum* o *ratio*. Según Ogilvie¹⁹⁷, el autor de las *Instituciones Divinas* prefiere usar *verbum* antes que *sermo*, término éste que aparece en Cipriano y en los textos de autores africanos¹⁹⁸.

- El maestro de la virtud ha de ser humano para que, al vencer al pecado, demuestre al hombre que puede vencerlo él también: IV,24,12: *oportet magistrum doctoremque virtutis homini simillimum fieri, ut vincendo peccatum, doceat hominem vinci ab eo posse peccatum*. El término *magistrum* aparece junto a *doctor*, algo habitual en estos pasajes que se refieren a Cristo como Maestro. El autor nos lo presenta en esta ocasión como maestro y doctor de la virtud. Con un contexto parecido volvemos a encontrar este concepto en IV,26,25: *magistrum virtutis legavit [Deus] in terram*.

- Alude también a Cristo en IV,24,19 (*iustitiae sit magister*); en IV,27,2, en el que se explica que algunos de los ministros cristianos expulsan a los espíritus malvados con el nombre de su Maestro y el signo de su Pasión (*nomini magistri sui et signo passionis*); y, por último, en IV,13,14 (*magistrum*) y en IV,11,14 (*magister esset futurus*), en los que, a pesar de que ningún complemento de contenido cristiano determine a este sustantivo, sabemos que se refiere a Cristo por el contexto.

Así pues, todos estos pasajes presentan a Cristo como un enviado de Dios¹⁹⁹ que es semejante al hombre y cuya misión consiste en enseñar a los hombres la doctrina del Padre²⁰⁰: en concreto, la justicia, la virtud y la Ley, así como los misterios

¹⁹⁷ R.M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford 1978, 105.

¹⁹⁸ Cf. IV,9,1: *λόγος enim et sermonem significat, et rationem, quia ille est vox, et sapientia Dei*.

¹⁹⁹ IV,8,8; IV,11,14 y IV,26,25.

²⁰⁰ IV,8,8.

divinos²⁰¹, por medio de la palabra²⁰², ya que Él es la Palabra de Dios²⁰³. Cuando *magister* está tomado en esta acepción aparecen en el contexto sustantivos como *dux*²⁰⁴ y *doctor*²⁰⁵, que aluden también a Cristo y su misión entre los hombres; y verbos como *formare*²⁰⁶ y *docere*²⁰⁷ que reflejan la acción de Jesús como Maestro. Los siguientes nombres en genitivo especifican el objeto de esa enseñanza:

- *Doctrinae Dei*: IV,8,8.
- *Virtutis*: IV,24,12 y IV,26,25.
- *Iustitiae*: IV,24,19.

Por el contrario, en IV,13,14; IV,27,2 y IV,11,14 *magister* aparece sin adyacentes de contenido cristiano.

b) Referido a Dios.

- IV,21,2: *discipuli vero per provincias dispersi fundamenta Ecclesiae ubique posuerunt, facientes et ipsi in nomine magistri Dei magna et pene incredibilia miracula*. Este texto expone la misión de los discípulos tras la Ascensión de Cristo: se dispersaron por el Imperio para establecer los fundamentos de la Iglesia y hacer milagros en nombre de Dios, su Maestro. Por tanto, Lactancio alude también a Cristo como *Dios* con el sintagma *magistri Dei*, aunque ahora, frente a lo que ocurría en los pasajes anteriores, le interesa destacar la naturaleza divina de Cristo y no la humana.

- Cicerón, al no ser un profeta sino sólo un filósofo, no estaba capacitado para exponer los preceptos en los que se apoya

²⁰¹ IV,8,8.

²⁰² IV,8,8.

²⁰³ *Verbum* o *ratio Dei*, en IV,8,8.

²⁰⁴ IV,24,19 y IV,11,14.

²⁰⁵ IV,11,14.

²⁰⁶ IV,26,25.

²⁰⁷ IV,24,12.

la Ley de Dios, pero sí pueden hacerlo aquellos a quienes Dios, el único Maestro y Emperador, les entregó la Ley: VI,8,12: *quod quia facere ille [Cicero] non poterat, nobis faciendum est, quibus ipsa lex tradita est ab illo uno magistro et imperatore omnium Deo*²⁰⁸.

En estos textos se presenta a Dios como Señor y rey del mundo²⁰⁹, que entregó la Ley²¹⁰ y que no es semejante al hombre, sino que lo sobrepasa en todos los sentidos.

B. Sin sentido cristiano:

La mayoría de estos pasajes, en los que *magister* carece de sentido cristiano, aluden a filósofos que son considerados maestros por los paganos, o a la filosofía considerada como maestra de la virtud o de la vida:

- En III,13,14 Lactancio reprocha a Cicerón que considerase a la Filosofía como maestra de la virtud (*magistra virtutis*). Igualmente, en otros dos pasajes le interpela para que le explique por qué afirma que la sabiduría es maestra de la vida (*magistra vitae*, III,14,12) y maestra de la virtud (*magistram [...] virtutis*, III,14,10).

²⁰⁸ Con el mismo sentido encontramos IV,26,23: magistro ac doctori Deo assistimus.

²⁰⁹ IV,26,23.

²¹⁰ VI,8,12.

- Se refiere a Aristipo como *maestro de los cirenaicos* en III,15,15: *Aristippo Cyrenaicorum magistro cum Laide nobili scorto fuit consuetudo.*

- El término *magister* denota un cierto tono irónico en varios pasajes:

1. En V,2,3 alude a otro filósofo, perseguidor de los cristianos en Bitinia, y lo presenta irónicamente como *maestro de la continencia*: *quorum alter antistitem se philosophiae profitebatur: verum ita vitiosus, ut continentiae magister, non minus avaritia, quam libidinus arderet.* Según el autor, ese *maestro de la continencia* era tan dado a los vicios que se dejaba arrastrar por la avaricia y los placeres.

2. Podemos encontrar la misma ironía en III,6,7 cuando califica a Arcesilao como *maestro de ignorancia* (*ignorantiae magister*).

33. MAGISTERIVM

Este sustantivo aparece en cuatro ocasiones con sentido cristiano, y en un solo pasaje sin acepción específicamente cristiana. A juicio del autor, la única persona capaz de ejercer correctamente y con autoridad el magisterio de la virtud y la verdad es Cristo (o Dios), como veremos a continuación:

A. Con sentido cristiano:

a) Lactancio presenta en III,15,21 a una persona no divina como responsable del *magisterio de la virtud* (*magisterium virtutis*). En este pasaje se expresa la opinión del autor acerca de los cínicos: entre ellos no hay magisterio de la virtud porque no suelen cumplir los preceptos honestos que aconsejan. Así pues, la intención de Lactancio es explicar en qué no consiste el verdadero magisterio de la virtud.

b) Por el contrario, encontramos numerosos pasajes en los que los maestros son de naturaleza divina:

- En IV,10,1 y IV,16,4 el autor del magisterio divino es Cristo. A Lactancio le importa presentarlo como a alguien que Dios envió precisamente para llevar a cabo este magisterio: la enseñanza del hombre en la verdad y la virtud. El apologeta quiere que se haga patente su condición de Dios y hombre que cumplió con los preceptos que predicaba:

1. IV,10,1: *in primis igitur scire homines oportet [...] ut esset necesse [...] Dei Filium descendere in terram ut [...] doceret iustitiam [...] in figura hominis, et conditione mortali, ut cum magisterio functus fuisset, traderetur in manus impiorum, mortemque susciperet.*

2. IV,16,4: *quo magisterio ac Dei legatione perfunctus, ob eam ipsam virtutem, quam simul et docuit et fecit, ab omnibus gentibus, et meruit et potuit Deus credi.*

Vemos que en estos dos textos al autor le interesa destacar que el magisterio de Cristo fue perfecto y terminado, y para ello usa en ambos las formas verbales *functus* y *perfunctus*.

- El autor del magisterio es Dios en VII,1,22: Lactancio se presenta como el transmisor de los preceptos sobre la virtud y la verdad, a los que ha tenido acceso por la enseñanza de Dios: *his acerba sunt, his venena, quae Deus ad iustitiam praecipit, quaeque nos Dei magisterio de virtute ac veritate disserimus.*

B. Sin sentido cristiano:

A juicio del autor, Cicerón incurre en contradicción cuando, tras haber dicho en alguna ocasión que la Filosofía es la maestra y la madre de la vida, opina que estamos atados por no sé qué error y desgraciado conocimiento de la verdad²¹¹. Por lo cual, le pregunta en III,14,20 dónde está el magisterio de la filosofía, o qué le puede enseñar si desconoce la verdad absoluta: *ubi est ergo philosophiae magisterium? aut quid te [Ciceronem] docuit illa vitae parens, si verum miserabiliter ignorans?*

En este pasaje se detecta de nuevo el tono irónico presente en los pasajes en los que *magister* no está tomado en un sentido cristiano.

En consecuencia, aunque los ejemplos son escasos, parece que

²¹¹ Cic. *consol.*, frg. 12. Apud Sánchez Salor, *op. cit.* III, 289, n. 58.

Lactancio tiende a usar el vocablo *magisterium* en contextos de contenido cristiano, ya que da la impresión de que, a juicio del autor, el único magisterio posible y acertado es el de Dios, puesto que sólo Él conoce la verdad y es el único que puede enseñar la virtud al hombre.

34. MAIESTAS

Lactancio alude con este sustantivo principalmente a la *majestad* o *gloria* de Dios (del Padre o del Hijo), aunque en siete pasajes no está tomado en una acepción cristiana.

A. Con sentido cristiano:

a) Referido a la *majestad* de Cristo:

- En IV,22,5 el autor se pregunta por qué Cristo no reveló su *majestad* en el momento de su muerte: *cur non maiestatem suam sub ipsa saltem morte patefecit?*

- IV,26,16: *quae igitur tum faciebat in praesens [Christus], imagines erant futurorum [...] et in futurum potestatem coelestis suae maiestatis ostenderet*. Todo lo que Jesús hacía era símbolo de su futura *majestad* como Dios.

- No hay gentes tan remotas o incivilizadas que no conozcan la Pasión de Cristo o su *majestad*: IV,26,35: *denique nulla gens tam inhumana est, nulla regio tam remota, cui aut passio eius, aut sublimitas maiestatis ignota sit*²¹².

b) Referido a la *majestad* de Dios:

- La fuente de todos los males fue la ambición, que se basa en el desprecio de la verdadera *majestad*: V,6,1: *quorum omnium malorum fons cupiditas erat: quae scilicet ex contemptu verae maiestatis erupit*.

²¹² Con el mismo sentido lo hallamos en IV,12,20 y IV,30,6.

- El autor usa en otros dos pasajes el adjetivo *coelestis* para determinar al sustantivo *maiestas*:

1. En VI,2,12 indica que Persio se dio cuenta de que, para aplacar a Dios, no se necesitan sacrificios de animales, sino una mente santa: *sentiebat [Persio] non carne opus esse ad placandam coelestem maiestatem, sed mente sancta et iusto animo, et pectore [...] quod naturali sit honestate generosum.*

2. En II,19,1 cierra una parte de su obra en la que, según afirma, ha refutado los errores de los paganos con la inspiración de la majestad celestial: *peracta es nisi fallor magna et difficilis suscepti operis portio et maiestate coelesti suggerente nobis dicendi facultatem inveteratos depulimus errores.*

- Aparece el adjetivo *sancta* junto a *maiestas* en VI,1,4 (*sancta et singularis illa maiestas*), y en VII,5,5 encontramos el genitivo del anafórico *is* referido a Dios (*maiestatis eius*)²¹³.

De todos estos pasajes se deduce que el sustantivo *maiestas* toma la acepción cristiana de *majestad de Dios* del contenido de sus adyacentes: adjetivos como *coelestis*, *sancta* y *vera*, y el genitivo *Dei* o *eius*, anafórico que se refiere Dios. Esta consideración se ve apoyada por el uso que hace Lactancio del sustantivo *maiestas* sin una acepción específicamente cristiana en varios pasajes. Tomado en un sentido cristiano, *maiestas* hace referencia tanto al poder celestial y terreno de Dios (y Cristo) como a su gloria celestial: es, por tanto, un atributo exclusivo de Dios, al que el hombre no tiene acceso normalmente.

Mohrmann²¹⁴ señala que, durante los primeros años, tanto *maiestas* como *claritas* traducían adecuadamente el concepto bíblico de *כְּבוֹד* (*kābôd*), pero finalmente se prefirió el sustantivo *gloria*. Sin embargo, Lactancio prefiere recurrir a *maiestas* para referirse a la *gloria de Dios*²¹⁵.

²¹³ Igualmente en I,3,12; I,4,4; I,6,4; I,8,3 (a); II,1,2; II,1,5; II,5,1; II,16,9; III,17,15; IV,10,6; IV,26,8; V,20,9; VI,24,13; VII,3,4 y VII,26 (epílogo).

²¹⁴ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 198-202.

²¹⁵ Cf. *maiestas*.

B. Sin sentido cristiano:

- V,2,5: *quorum [deorum] numine ac maiestate*. Un perseguidor de Bitinia expresó su opinión de que los filósofos deben destruir los errores de los hombres y hacerlos volver a la verdad, es decir, al culto de los dioses, cuya providencia y majestad rigen el mundo.

- V,20,13: *qualis haec religio aut quanta maiestas putanda quae adoratur in templis, illuditur in theatris?*. Lactancio se pregunta qué tipo de religión es aquella que recibe culto en los templos pero es ridiculizada en los teatros²¹⁶.

35. MILES

Este término, tomado del vocabulario militar al igual que *militia* y el verbo *militare*, sólo aparece en dos pasajes, de los cuales en uno presenta una acepción cristiana, y en el otro lo encontramos con el sentido pagano, por lo que es arriesgado sacar conclusiones sobre su uso o su significado en Lactancio.

²¹⁶ Asimismo, carece de contenido cristiano en I,3,14; I,8,3 (b); I,11,18; II,4,1 y II,4,36.

A. Con sentido cristiano:

- V,22,17 (b): *quomodo enim potest imperator militum suorum probare virtutem, nisi habuerit hostem ? [...]. Deo autem quia repugnari non posset, ipse adversarios nomini suo excitat, non qui contra ipsum Deum pugnent, sed contra militēs eius, ut devotionem ac fidem suorum, vel probet vel corroboret.* Se compara a los cristianos con un ejército cuyo general es Dios. Los enemigos de este ejército son instigados por el propio Dios a luchar contra sus soldados para probar o confirmar su fe. Así pues, en todo el pasaje el autor utiliza términos pertenecientes al campo semántico de la milicia: *imperator, miles, hostis, repugnare y adversarius*. Como hemos visto, en el mismo pasaje también aparece el sustantivo *miles* en genitivo de plural (*militum*) sin una acepción cristiana, con el significado general de *soldado*. Por el contrario, *militēs* toma una acepción cristiana del contenido del genitivo *eius* que lo complementa, ya que éste se refiere a Dios.

B. Sin sentido cristiano:

- En II,7,19 se hace alusión a los soldados de Alejandro que saquearon Milo: *nam eam ab Alexandro capta civitas esset ac militēs ad eam spoliandam inrupissent, oculos omnium repente obiectus fulgor exstinxit.*

- Como hemos visto, tampoco tiene sentido cristiano en V,22,17 (a) (*vide supra*).

36. MILITIA

Este sustantivo, al igual que *miles* y el verbo *militare*, suele aparece en contextos en los que se habla de los cristianos metafóricamente considerados como el *ejército de Dios*.

A. Con sentido cristiano:

- El culto de Dios, puesto que es propio de la milicia

celestial, exige devoción y fe máximas: V,19,26: *igitur Dei cultus, quoniam militia coelestis est, devotionem maximam fidemque desiderat*. El sustantivo *militia* toma una acepción cristiana del contenido de su adjetivo *coelestis*, y así este término, tomado del vocabulario militar, pasa a referirse al conjunto de los cristianos.

- VII,19,5: *cadet repente gladius e coelo, ut sciant iusti ducem sanctae militiae descensurum*. Narra los acontecimientos que tendrán lugar cuando llegue el fin del mundo: caerá una espada del cielo para que los justos sepan que va a bajar el jefe de la milicia santa, es decir, Cristo en su segunda venida. El sintagma *sanctae militiae* alude también a los cristianos, y es el adjetivo *sanctae* el que aporta esta acepción cristiana a *militiae*.

- El contenido del sustantivo *Deo* da un sentido cristiano a *militiam* en VII,27,16: *infatigabilem militiam Deo militemus*.

- Por último, en VI,4,19 se afirma que Dios creó al hombre para esta milicia (*ad hanc militiam*); Lactancio alude así al cristianismo.

B. Sin sentido cristiano:

Lo encontramos en cuatro pasajes, lo que demuestra que, para Lactancio, *militia* no era un término específicamente cristiano, sino que el autor lo tomaba del vocabulario militar para, tomado en un sentido figurado, referirse con él a los cristianos.

- V,19,25: *nam si is, qui in haec terrestri militia regi suo fidem servat in aliquo egregio facinore, si postea vixerit, acceptior fit et charior, [...] quanto magis imperatori omnium Deo Deo fides servanda est [...] ?*. Si un rey puede recompensar a su ejército, ¿cuánto más no lo hará Dios, que puede dar su premio a los vivos y a los muertos?. Simboliza asimismo al conjunto de los creyentes en VI,4,18 (*in hac terrena militia*) y en VI,20,16 (*cuius militia est ipsa iustitia*).

- Por el contrario, en IV,17,12 no tiene un valor metafórico, sino que se refiere a un ejército real: el del pueblo de Israel guiado por Josué en la guerra contra Amalec. Lactancio

ve en ese episodio un símbolo de lo que ocurriría después con Jesús, ya que el nombre de Jesús y el de Josué son el mismo en hebreo. Según el autor, Moisés decidió dar el nombre de Josué a su sucesor, Ausés, para que venciera a Amalec como general del ejército y llevara a su pueblo a la tierra prometida, como después haría Jesús: *ut quoniam dux militiae delectus esset adversus Amalech, qui oppugnabat filios Israel.*

37. MINISTER

Encontramos las siguientes acepciones en este sustantivo:

A. Con sentido cristiano:

a) Ángel, servidor de Dios:

- I,7,5: *habet enim [Deus] ministros, quos vocamus nuntios.* El autor intenta explicar el concepto de ángel: son los ayudantes de Dios, que reciben el nombre de mensajeros, término que es, a su vez, traducción del vocablo griego ἄγγελος.

- Los ángeles no deben ser adorados para que los paganos no puedan decir que ellos adoran como dioses a los que los cristianos consideran ángeles: I,7,6: *quodsi cultores deorum eos ipsos colere se putant, quod summi Dei ministros appellamus, nihil est quod nobis faciant invidiam, qui unum Deum dicamus, multos negemus.*

- Vuelve sobre este mismo asunto en I,7,8: *tertius enim versus ostendit ministros Dei non deos, verum angelos appellari oportere.* Un verso de un oráculo de Apolo de Claros demuestra que los ayudantes de Dios no son dioses, sino ángeles.

Tomado en esta primera acepción el sustantivo *minister* no pierde su sentido originario de *servidor*, *ayudante*, sino que simplemente recibe un matiz cristiano al aludir a los *servidores de Dios* gracias al contenido del genitivo *Dei* o al contexto. Según hemos visto, el autor prefiere utilizar el grecismo *angelus* para aludir a los ángeles de Dios, ya que el número de pasajes en los que aparece este vocablo es mucho mayor que el de aquellos en los que encontramos *minister* tomado en esta acepción²¹⁷.

b) Sacerdote:

- IV,27,4: *cum enim quidam ministorum nostri sacrificantibus dominis assisterent, imposito frontibus signo, deos illorum fugaverunt, ne possent in visceribus hostiarum futura depingere*. Lactancio cuenta que cuando alguno de *nuestros ministros* se acercaba haciendo la señal de la Cruz a un sacerdote pagano en el momento en que éste hacía un sacrificio adivinatorio, los dioses huían de allí y el sacerdote pagano, al perder su inspiración, no podía leer el futuro. El pasaje resulta algo confuso, sobre todo porque no está claro a quién se refiere el sustantivo *dominis*²¹⁸, pero parece que sí podemos atribuir a *quidam ministorum nostri* el sentido de *sacerdote cristiano*, entendido por Lactancio quizá como *servidor* o *agente* de la comunidad cristiana. Por tanto es el contenido del término *nostri*, referido a los cristianos, el que aporta el sentido cristiano al sustantivo.

c) Con el sentido originario de agente, enviado, servidor:

- A juicio de Lactancio, los perseguidores son enviados contra los cristianos por el propio Dios para probar la fe y fidelidad de sus creyentes y castigar a los cristianos que se habían dejado llevar por una vida fácil. Por eso, en V,23,1 advierte a los perseguidores que no se van a quedar sin castigo

²¹⁷ Cf. *angelus*.

²¹⁸ Cf. *dominus*.

porque hayan sido algo así como los ejecutores de la ira de Dios contra los malos creyentes: *et tamen iniustissimi persecutores [...] non se putent impune laturos, quia indignationis adversus nos eius quasi ministri fuerunt.*

- VII,26,7: *sed et dominus illorum [iniustorum] cum ministris suis comprehendetur, ad poenamque damnabitur.* Tras el reino de los mil años de Cristo, el Anticristo será de nuevo y definitivamente vencido junto con sus servidores.

- VII,26 (epílogo): *erat igitur congruens, ut in formando generis humani statu, te [Constantino] auctore ac ministro divinitas uteretur.* El autor dice al emperador Constantino que era natural que Dios le utilizara como autor y ministro suyo. Este sentido de *minister* es muy cercano al de *sacerdote*, entendido como *enviado por Dios al servicio del hombre*.

- En IV,29,6 se argumenta sobre la divinidad de Cristo: los profetas dan en sus textos diversos nombres a Cristo, como *mano*, *fuerza* o *Palabra de Dios*. No hay contradicción entre estos distintos nombres, ya que la lengua es la oficiante de la palabra (*lingua sermonis ministra [est]*), la mano posee la fuerza y ambas son parte del mismo cuerpo.

- Lactancio explica en II,16,14 que los dioses que dan oráculos son en realidad servidores de Dios (*ministri eius*) que se pervirtieron y se convirtieron en demonios.

B. Sin sentido cristiano:

- Con la acepción de *servidor* de alguien que no es Dios aparece en V,3,25: *eumque [Iovem] [...] in ministorum numerum redegeisti.* El autor echa en cara a Hierocles que en sus escritos ha convertido a Júpiter en un sirviente y lo ha sometido al poder del Dios que rechaza²¹⁹.

²¹⁹ Lo encontramos también tomado en una acepción pagana en I,3,22; II,14,3; V,11,7 y V,18,16.

Como queda dicho, en ningún caso pierde *minister* su sentido original de *ejecutor*. El contenido cristiano depende del contexto, como lo demuestra estos últimos pasajes en los que tiene una acepción pagana.

38. MINISTERIVM

Sólo aparece en dos pasajes tomado en una acepción cristiana, en los que designa la obligación de los ángeles: *servir a Dios*. Por eso, está relacionado con la primera acepción señalada para el término *minister* (*ángel*). Sin embargo, lo encontramos en un mayor número de pasajes sin sentido cristiano, lo que demuestra que, para el autor, no tenía por sí mismo dicho sentido:

A. Con sentido cristiano:

- IV,8,7: *illi [angeli] enim ex Deo taciti spiritus exierunt; quia non ad doctrinam Dei tradendam, sed ad ministerium creabantur*. Los ángeles fueron creados mudos porque no tienen que predicar la doctrina, sino que su misión consiste en servir a Dios.

- En II,16,9 se repite la misma idea: la función de los ángeles es el servicio de Dios (*Dei ministerium*).

B. Sin sentido cristiano:

a) *Función, cargo*:

- Según el texto de II,16,7, los ministros de los gobernadores no comparten con ellos su función de gobernar (*illorum ministerium*)²²⁰.

²²⁰ Con el mismo sentido lo encontramos en I,21,48: *hoc ministerium*.

b) Ayuda:

- III,8,17: el hombre puede verse aliviado con remedios y ayudas (*et medelis et ministeriis sublevari potest*).

- Igualmente en VI,1,7 (a y b): *cum animus ministerium corporis non corpus ministerium animi uti debeat*.

39. MIRACULUM

Conserva el sentido general de *prodigio*, aunque con los siguientes matices:

I. Con sentido cristiano:

A. Prodigios hechos por Jesús (milagros):

- Los versos de la Sibila anunciaban ciertos milagros portentosos, de los cuales no se consignaba ni la forma, ni el momento, ni el autor y, a juicio de Lactancio, se referían a los milagros de Cristo: V,15,28: *denuntiabant [Sibyllae] enim monstruosa quaedam miracula, quorum nec ratio, nec tempus, nec auctor designabatur*.

- IV,16,5: *ergo cum magnus populus ad eum, vel ob iustitiam quam docebat, vel ob miracula quae faciebat, subinde conflueret [...] tum primores Iudaerum [...] coierunt adversus eum [Iesum]*. Los principales entre los judíos se unieron contra Jesús al ver que gran parte del pueblo lo seguía por la doctrina que predicaba y los milagros que hacía.

- Lactancio argumenta en IV,26,13 que no hay nada más digno de un Dios, nada más digno de ser considerado un milagro que resucitar a un muerto, cosa que hizo Jesús en varias ocasiones: *quid congruentis Deo?. Quid miraculo dignius omnium saeculorum, quam decursam vitam resignasse, completisque hominum temporibus tempora adiecisse perpetua, arcana mortis revelasse?.*

- En IV,13,17 se pregunta qué tiene de extraño que Apolo de Mileto convenciera a los ignorantes de que nacería un mortal sabio, con poderes mágicos, si los propios judíos también pensaron que Jesús no era más que un mago al verle hacer los milagros (*illa miracula*) que habían vaticinado los profetas.

Estas son las características que parecen poder deducirse del término *miraculum* referido a los milagros de Jesús:

- Se presenta como algo portentoso simplemente, que provoca admiración. No parece ser el mismo concepto de *milagro* que aquellos *signos del Reino* (*σημείον*) de los que habla el Evangelio, ya que éstos últimos son siempre actos portentosos encaminados a restaurar la dignidad del hombre y no simplemente a conseguir el asombro de la gente, como los trucos de un mago. De hecho, Lactancio también usa en VII,17,4 el término *signum* para referirse a hechos maravillosos, pero se trata asimismo de portentos que no aportan nada al hombre, como puede ser hacer que se pare el sol o que baje fuego del cielo: *et dabitur ei [Antichristo] potestas, ut faciat signa et prodigia, quibus visis, irretiat homines ut adorent eum: Iubebit ignem descendere de coelo, et solem a suis cursibus stare.*

- Los milagros y la doctrina de Jesús era lo que más atraía al pueblo.

- El más grande, cuya realización sólo es posible para Dios, era la resurrección de un muerto, que simbolizaba a los pueblos que conocerían la verdadera luz y ganarían con ello la vida eterna.

- Todos los milagros fueron vaticinados por los Profetas y las Sibilas: en Cristo se cumplieron todas la profecías, y éstos es, según Lactancio, lo que sustenta la fe del cristiano.

B. Milagros hechos por los discípulos:

- Se explica en IV,21,2 que, una vez resucitado Jesús, sus discípulos adquirieron una facultad que era propia del Maestro: hacer milagros, si bien siempre los realizaban en nombre de Dios: *discipuli vero per provincias dispersi fundamenta Ecclesiae ubique posuerunt, facientes et ipsi in nomine magistri Dei magna et pene incredibilia miracula*.

C. Otros prodigios que se producen dentro del ámbito cristiano:

- En dos pasajes se habla de los *prodigios de la virtud*:

1. V,3,10: *ita fit ut, data divinitus pace [...], alius propter miraculum virtutis novus populus accedat*. Al conceder Dios el perdón, se suman nuevos pueblos atraídos por el prodigio de la virtud.

2. En VI,17,8 expone que la virtud de la serenidad de los cristianos ante cualquier desgracia es motivo de gran admiración incluso para los propios torturadores: *haec virtus omnibus populis, atque provinciis, et ipsis tortoribus miraculum maximum praebuit*.

- Prodigios de la Creación de Dios, que creó muchas maravillas (miracula) invisibles, como la voz, el viento o el olor (VII,9,2).

II. Sin sentido cristiano:

a) Prodigio:

- Intenta demostrar que los dioses eran hombres que comenzaron a ser adorados por su poder admirable o por adulación de su poderío: I,15,2: *sive ob miraculum virtutis [...] sive [...] in adulationem praesentis potentiae*.

- VII,17,5: *iubebit [Antichristus] ignem descendere de coelo, et solem a suis cursibus stare: [...] quibus miraculis etiam sapientium plurimum allicientur ab eo.* El autor habla sobre el fin de los tiempos: entonces, el Anticristo realizará muchos prodigios y engañará con ellos incluso a los sabios. En este pasaje vemos clara la diferencia ya mencionada entre los milagros de Jesús, entendidos como *signos del Reino*, y los portentos que realizan otras personas no cristianas, como el Anticristo, que hace descender fuego del cielo y que el sol se detenga²²¹.

b) Estupor, admiración:

- El autor afirma en V,21,10 que los deseos del cuerpo se encaminan a conseguir las cosas que causan admiración entre los demás (*miraculo sunt*).

40. MYSTERIVM

Este sustantivo, estrechamente relacionado con el vocablo *arcanum*, aparece en Lactancio con el significado de *misterio divino*, es decir, todo lo relacionado con la existencia y actuaciones misteriosas tanto de los dioses paganos como del Dios cristiano. Así pues, podemos establecer los siguientes matices en su significado:

A. Con sentido cristiano:

a) Referido al *misterio de Dios*: su existencia como Dios Único, que sólo puede ser revelado por Él mismo o por sus profetas:

- IV,12,11: *idcirco enim missus est est [Filius] a Deo Patre, ut universis gentibus, quae sub coelo sunt, singularis et veri Dei sanctum mysterium revelaret.* Cristo fue enviado por Dios para que revelara el santo misterio del Dios único y verdadero.

- Si Cristo no hubiera muerto, no se habría podido abrir su

²²¹ Con estas mismas características lo encontramos en II,7,8 y II,17,12.

testamento, es decir, no hubiese sido posible revelar el misterio de Dios. Lactancio no especifica cuál es ese misterio, pero parece que se refiere a la existencia de Dios: IV,20,3: *itaque nisi Christus mortem suscepisset, aperiri testamentum, id est, revelari et intelligi mysterium Dei non potuisset.*

En estos dos pasajes observamos dos características fundamentales del concepto que Lactancio tiene del misterio de Dios:

- Ha de ser revelado (*revelare*) al hombre, ya que éste por sí mismo no puede llegar a conocerlo o entenderlo.
- El encargado de dicha revelación es principalmente Cristo.

b) Misterios alusivos a la religión cristiana en general, no sólo a Dios:

- Lactancio argumenta en V,18,11 que Dios quiso que la virtud estuviera recubierta por una apariencia de necedad para que el misterio de su religión permaneciera secreto: *ut mysterium veritatis ac religionis suae esset arcanum.*

- En VII,1,6 anuncia que va a explicar el sentido del mundo para que se entienda cuándo y por qué fue hecho por Dios, ya que este misterio celestial (*coeleste mysterium*) no puede ser conocido si no se aprende de Dios o de sus profetas (*non nisi prophetis ac Deo docente discitur*).

- VII,6,2: *ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti, summo patri ac Domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum Deo regnum. Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi.* Se afirma que el secreto de Dios, el misterio del mundo, consiste en que fuimos creados para servir eternamente a Dios en su Reino.

- El autor establece en VII,8,2 que el sumo bien consiste en la inmortalidad del alma. Platón ya había intuitido que el alma es inmortal, pero no llegó a comprender este gran misterio en su totalidad, ya que no lo identificó como el sumo bien: *nec rationem totius mysterii magni consummaverat, in unumque collegerat, nec summum bonum comprehenderat.*

- En VII,22,2 habla del concepto de la resurrección que tenían los poetas paganos: como desconocían el misterio del

secreto divino (*mysterium divini sacramenti nesciebant*), transmitieron dicho concepto como un rumor que les había llegado, como una fábula imaginaria.

- VII,26,9: *abscondi enim tegique mysterium quam fidelissime oportet*. A juicio del apologeta, conviene mantener guardado el secreto (de la fe) con la mayor fidelidad posible.

En estos pasajes el término *mysterium* recibe un sentido cristiano del contenido de sus adyacentes: el genitivo *Dei* o adjetivos como *divinus*, *coelestis* y *sanctus*, así como del contexto general de cada pasaje. Como hemos visto, el concepto de revelación está ligado al de misterio de Dios (*mysterium, sacramentum*), de forma que en la mayoría de los pasajes aparece el verbo *revelare* junto con otros términos del mismo campo semántico o que aluden a lo oculto, lo misterioso: *celare, arcanum, obscurus rumor, abscondi*.

B. Sin sentido cristiano:

a) Referido a los mitos o cultos de los dioses paganos:

- Lactancio usa el término en su forma de singular en I,12,1, donde se habla de los mitos que recogen los poetas, y explica que todos ellos se refieren a hombres que luego fueron considerados dioses: *quoniam revelavimus mysteria poetarum ac Saturni parentes invenimus, ad virtutes eius et facta redeamus*²²².

²²² Igualmente en I,21,29; I,9,9; III,16,6 y I,21,39.

- Lo encontramos en plural en I,15,26: *testatus est [Cicero] videlicet Attici conscientiam, ex ipsis mysteriis intellegi posse quod omnes illi homines fuerint qui coluntur*. Por los misterios de los dioses se sabe que fueron simplemente hombres²²³.

b) Referido a otros misterios o secretos no religiosos:

- El autor lo usa en la forma de singular en III,16,6: *vereri quidem non debuit, cum verum diceret: sed quasi timeret, ne proditi mysterii reus a philosophis citaretur, non est ausus confidenter pronuntiare, quod fuit verum, illos non ideo disputare, ut doceant, sed ut se oblectent in otio*²²⁴.

Todos estos pasajes parecen demostrar que, aunque *mysterium* se refería siempre a lo misterioso y oculto de la divinidad, sin embargo, para Lactancio, carecía por sí mismo de un contenido cristiano, ya que lo usa frecuentemente también para aludir a las divinidades paganas.

Según Mohrmann, las comunidades latinas cristianas buscaron un término para traducir el concepto griego de *μυστήριον* en su acepción abstracta. Los vocablos *mysterium* (secreto, misterio) y *mysteria* (misterios paganos, religiones místicas) ya existían desde hacía tiempo en latín, pero el significado que había adquirido *mysteria* hacía que se desechara este término como cristianismo, provocando también el rechazo de *mysterium* porque esta forma recuerda demasiado a *mysteria* y su relación con el paganismo. Sin embargo, fue muy usado por el cristianismo más antiguo para designar la doctrina cristiana, las verdades religiosas y el concepto abstracto de misterio que se encuentra en las Sagradas Escrituras. Posteriormente se descartó por el motivo citado y se adoptó el vocablo *sacramentum* para recoger el sentido del griego *μυστήριον* (cf. *sacramentum*)²²⁵. Después de

²²³ También lo encontramos en plural en I,21,1; II,5,11 y V,19,19.

²²⁴ Aparece referido también a la Filosofía en III,25,6.

²²⁵ Ch. Mohrmann, op. cit. I, 236 ss.

mucho tiempo, volvería a introducirse *mysterium* como término cristiano usual, ya que *sacramentum* nunca llegó a perder el sentido litúrgico y sacramental que era inherente a su raíz.

V. Loi²²⁶ señala que Lactancio se esfuerza en adecuar su lenguaje al filosófico y gnóstico pagano de la época, y es el primer gran escritor que acepta de buen grado el término *mysterium* referido a la doctrina cristiana. En sus escritos se constata una generalización del uso del singular *mysterium* con acepción profana, que no tiene parangón con los escritos anteriores, pero puede ser normal en la lengua común de los siglos III-IV. El singular aparece tanto con el sentido técnico pagano de *ceremonia religiosa propia de un culto místico*²²⁷ o de *doctrina religiosa de un divinidad*²²⁸, como con el sentido trasladado de *doctrina secreta de contenido no religioso*²²⁹. El plural *mysteria* aparece normalmente tomado en la acepción técnica religiosa propia del uso clásico: *ceremonia religiosa propia de un culto místico*²³⁰. Una sola vez aparece con el sentido metafórico de *doctrina secreta de contenido no religioso*²³¹. En cuanto al sentido cristiano del término, Loi señala que Lactancio considera equivalentes los contenidos de las expresiones *mysterium veritatis*, *mysterium Dei*, *mysterium divini sacramenti* y *veritatis arcana*, y con ellas o simplemente con el término *mysterium*²³², Lactancio designa la *doctrina celestial* revelada por los Profetas y por Cristo, que se identifica con la religión cristiana.

²²⁶ V. Loi, "Il termine *mysterium* nella letteratura latina cristiana prenicena", *VChr* 19, 1965, 210-232.

²²⁷ I, 21, 39-40; III, 25, 6; *epit.* 18, 7 y 18, 10.

²²⁸ I, 9, 9 y I, 21, 29.

²²⁹ III, 16, 6.

²³⁰ I, 15, 25 y 26; I, 21, 1; II, 5, 11; V, 19, 19 y *epit.* 19, 1

²³¹ I, 12, 1.

²³² VII, 26, 9.

41. NVNTIVS

Sólo encontramos este término en tres pasajes, en los que está tomado en la acepción cristiana de enviado o mensajero de Dios, pero referido a conceptos distintos:

a) Referido a Cristo como enviado de Dios para enseñar la justicia a los hombres lo encontramos en dos pasajes:

- IV,25,1: *discant igitur homines [...] quare Deus summus, cum legatum ac nuntium suum mitteret, ad erudiendam praeceptis iustitiae suae mortalitatem, mortali voluerit eum carne indui.*

- V,7,1: *Deus, ut parens indulgentissimus, appropinquante ultimo tempore, nuntium misit, qui vetus illud saeculum fugatamque iustitiam reduceret.*

b) Con el sentido de ángel aparece en I,7,4, donde el autor explica que Dios no está solo, sino que lo acompañan ministros que reciben el nombre de mensajeros: *[Deus] habet enim ministros, quos vocamus nuntios.* En este caso parece que se trata de la traducción latina del término griego ἄγγελος, si bien no vuelve a usar este término con dicho sentido, sino que prefiere usar *minister* y, sobre todo, *angelus*²³³.

42. PASSIO

En las *Instituciones Divinas* aparece este sustantivo tomado en la acepción cristiana de Pasión de Cristo, así como en la pagana de pasión, deseo, si bien es mucho más frecuente hallarlo con el primer significado.

A. Con sentido cristiano:

Passio adquiere el sentido de Pasión de Cristo en dieciocho pasajes:

- En cuatro de ellos se argumenta que la muerte de Cristo ya

²³³ Cf. ambos términos.

había sido vaticinada por los profetas y las Sibilas:

1. En IV,12,17 el autor presenta a David como profeta de este acontecimiento en uno de los *Salmos*: *Christum autem post passionem ac resurrectionem ascensurum esse ad Deum patrem, David [...] contestatus est.*

2. A juicio de Lactancio, la Sibila Eritrea profetiza en IV,15,30 el nacimiento y la Pasión de Cristo (*Christi nativitas et passio*).

3. Se habla de los profetas en general en IV,20,1: *ipsum passionemque eius [Christi] annuntiabant.*

4. Por último, en IV,26,31 es el propio Cristo el que profetiza su Pasión (*ipse Christus ante de sua passione praedicans*).

- Lactancio habla sobre la explicación del significado de la Pasión en IV,15,5: *enumerabo igitur illa [mirabilia] [...] ut ad exponendam passionis eius [Christi] crucisque rationem possim pervenire.* Igualmente, anuncia que va a explicar la razón de la Pasión en IV,16,1 (*venio nunc ad ipsam passionem*), y ha expuesto por qué Dios prefirió esta muerte para Cristo (IV,26,1: *dixi de [...] passione, cur haec Deus subire maluerit*). En IV,26,17 presenta la Pasión como un anuncio de lo que ocurriría después, durante la persecución de los cristianos: *passio non simplex, nec supervacua nec fortuita praecessit.* Lo mismo sostiene en IV,26,19: *et quamquam passio ipsa per se acerba et amara specimen nobis futurorum tormentorum dabat.* En IV,26,33 explica que fue necesario que Cristo muriera en la Cruz para que la Pasión de Dios fuera conocida por todo el mundo (*omnibus gentibus passionem Dei notescere*); la misma idea se expresa en IV,26,36. Finalmente, en IV,26,40 el autor explica la Pascua cristiana a partir de la judía al tomar el sacrificio del cordero pascual como símbolo de la Pasión de Cristo: *immolatio pecudis ab iis ipsis, qui faciunt, pascha nominatur, ἀπὸ τοῦ πάσχειν, quia passionis figura est*²³⁴.

²³⁴ Otros pasajes que tratan sobre la Pasión de Cristo son IV,13,5 (*ex passione*); IV,20,4 (*adventum passionemque Christi*); IV,21,1 (*quadragesimo post passionem die*); IV,26,35 (*passio eius [Christi]*); IV,27,2 (*signo passionis, referido a la Cruz*) y IV,29,11 (*post passionem ab inferis excitavit*).

De todos estos pasajes se puede deducir que *passio* adquiere un sentido cristiano gracias a los adyacentes, como los genitivos *Dei* o *Christi*, o los anafóricos que se refieren a ellos, o bien, en general, gracias al contexto.

Las características de la Pasión de Cristo que se recogen en estos textos son las siguientes:

- Fue profetizada: IV,12,17; IV,20,1 y IV,26,31.
- Cristo la sufrió como hombre: IV,13,5 y IV,16,1.
- Fue querida por Dios: IV,26,1.
- Era un anuncio de lo que les sucedería después a los cristianos: IV,26,17.
- Sirvió de ejemplo a los cristianos en sus persecuciones y sufrimientos: IV,26,12.
- Sería conocida por todas las gentes: IV,26,33 y IV,26,35.
- La Pascua judía fue símbolo y anuncio de la Pasión: IV,26,40.
- Su signo, la Cruz, expulsa a los demonios: IV,27,2.

B. Sin sentido cristiano:

En cinco pasajes este sustantivo conserva el sentido pagano de *pasión*, o de *sufrimiento*:

a) Significa *sufrimiento* en V,23,5: *demus operam totis viribus, ut mereamur a deo simul, et ultionem passionis, et praemium*. Lactancio habla de *venganza de la pasión* refiriéndose a los sufrimientos causados por los perseguidores de los cristianos. Así, parece que utiliza *passio* precisamente para traer a la memoria la Pasión por antonomasia: la de Cristo.

b) Con el sentido de *deseos, pasiones* lo encontramos en tres pasajes en los que el autor trata sobre la naturaleza humana de

Cristo: puesto que fue un verdadero hombre, argumenta Lactancio, estuvo sometido a las pasiones, cosa que es deseable en un maestro que intente enseñar la virtud a los hombres. En todos estos pasajes encontramos el verbo *subicere* junto al sustantivo *passio*. Aparece en IV,24,17 (*qui subiectus passionibus non est*); IV,24,19 (*item subiectum esse morti, et passionibus cunctis; quoniam et in passione toleranda, et in morte subeunda virtutis officia versantur*); IV,22,3 (*passionibus [...] se ipse subiiceret*) y VII,2,7 (*subiectus est [homo] passioni*).

Monat²³⁵ señala que, para Lactancio, la Pasión de Cristo designa, más que los sufrimientos de Cristo, la totalidad del *Misterio Pascual* y constituye la clave de toda la Escritura. Esto queda patente en el pasaje IV,21,1, en el que sitúa la Ascensión de Cristo *cuarenta días después de la Pasión*, cuando debería decir *después de la Resurrección*. A ojos de Lactancio, el conjunto del *Misterio Pascual* parece estar marcado por el sufrimiento de Cristo antes que por su Resurrección. Gracias a esta misma idea adopta para *pascha* la etimología popular que relacionaba este término con el verbo griego *πάσχειν*²³⁶.

²³⁵ P. Monat, *op. cit.*, 220.

²³⁶ Cf. *pascha*.

43. PECCATVM

Lactancio siempre usa este sustantivo en las *Instituciones Divinas* tomado en la acepción cristiana de *pecado*. Aparece en plural en la mayoría de los pasajes, aunque también lo encontramos en su forma de singular. Los matices de significado que podemos determinar son los siguientes:

I. Usado en singular:

A. Singular colectivo, con el valor de los pecados:

- El autor hace consideraciones generales sobre el pecado en algunos pasajes:

1. En V,17,26 dice que el justo se abstiene de todos los pecados (*ab omni peccato se abstinet*).

2. IV,25,7: La carne está sujeta al pecado, que es el alimento de la muerte (*fragilis et subiecta peccato: peccatum autem pabulo mortis est*).

3. VI,13,5: La debilidad del hombre se ve sometida de tres modos al pecado (*infirmittas triplici modo subiacet dominio peccati*).

4. V,22,6: El rico carece de virtud y se encuentra atado por el vicio y el pecado (*vitio peccatoque subiectus est*).

5. V,19,32: En esta religión no hay lugar para el pecado por más leve o común que sea (*levi communique peccato locus non est*).

- Sobre el perdón del pecado:

1. Indica en VI,13,13 que se perdona a los que pecan sólo cuando cometen un pecado sin saberlo (*ignoscitur itaque iis qui ad peccatum imprudenter incauteque labuntur*). En este mismo pasaje advierte a los que no tienen ninguna mancha de pecado (*si aliquis fuerit purificatus ab omni labe peccati*) que no crean que pueden dejar de hacer obras de misericordia.

2. En V,13,7 se afirma que la consciencia de haber pecado (*peccati enim conscientia*) y el temor ante el castigo hace al hombre más religioso.

- En otros dos pasajes argumenta acerca de la naturaleza humana de Cristo:

1. Intenta demostrar en IV,24,12 que era necesario que fuese un hombre para, al vencer él mismo los pecados, enseñar a los hombres que es posible vencerlos (*ut vincendo peccatum, doceat hominem vinci ab eo posse peccatum*).

2. En IV,24,16 afirma que ante los hombres que se excusan arguyendo que ellos no pueden vencer al pecado porque son hombres y no dioses, el maestro ideal, Dios y hombre a la vez, podría responder que él también es de carne y hueso, pero el pecado no manda en él (*et tamen peccatum in me non dominatur*).

Cuando está tomado con un valor colectivo parece que alude al pecado personificado, el enemigo de Dios vencido por Él (IV,24,12: *vincendo peccatum*), que es capaz de dominar y someter al hombre. Esta última idea aparece repetida mediante los verbos *dominare* (IV,24,16) y *subicere* (IV,25,7; V,22,6 y VI,13,5).

B. Referido a un pecado concreto, que se especifica en el texto:

- IV,10,13: *cum enim Moyses [...] ascendisset in montem [...] aureum caput bovis [...] figurarunt. Quo peccato ac scelere offensus Deus, impium et ingratum populum pro merito poenis gravibus affecit, et legi, quam per Moysen dederat, subiugavit*. Lactancio presenta la entrega de la Ley a Moisés como un castigo por el pecado de idolatría. La edición de Migne²³⁷ aclara que no se trata del Decálogo, sino de los preceptos sobre ceremonias, etc.

- El sabio, a juicio de Lactancio, se abstiene del pecado y de la necedad que supone hacer maldades: V,17,27: *manifestum est eum, qui aut naufrago tabulam, aut equum saucio non ademerit, stultum non esse; quia haec facere peccatum est, a quo se sapiens abstinet*.

²³⁷ J.P. Migne, *op. cit.*, 472.

- Quien no pueda refrenar sus instintos sexuales, que los mantenga dentro del matrimonio para evitar el pecado: VI,23,13: *cohibeat eos intra praescriptum legitimi tori, ut et illud, quod avide expetit, consequatur, et tamen in peccatum non incidat.*

II. En plural, sin especificar a qué pecados se refiere, de forma que tiene el mismo valor que el singular colectivo:

El autor trata sobre varios asuntos relacionados con los pecados:

a) Su origen tiene que ver con la debilidad de la carne, no del alma:

- En IV,15,2 el autor opina que Jesús se bautizó para borrar, no sus pecados, sino los de la carne que soportaba: *ut lavacro spiritali peccata non sua [...] sed carnis quam gerebat aboleret.*

- La misma idea acerca del origen del pecado se expone en III,12,3: *qui sunt autem hostes animi, nisi cupiditas, vitia, peccata?*

b) El demonio los provoca para causar la muerte del alma:

- Se advierte en II,9,5 que el demonio produce siempre tinieblas, y hace que los hombres caigan y mueran con sus pecados (*quod homines faciat occidere atque interire peccatis*).

- En III,29,15 se desarrolla la misma idea: *peccatis blandientibus depravatos impellat ad mortem.*

c) Los pecados hacen que los justos recriminen o corrijan a los pecadores:

- IV,11,1: *Deus iustos et electos viros Spiritu Sancto implebat, prophetas in media plebe constituens, per quos peccata ingrati populi verbis minacibus increparet.* Dios envió profetas al pueblo para recriminarlo por sus pecados.

- Se expone el motivo de la condena de Cristo en IV,16,12:

Él echó en cara a los judíos su pecados y se confabularon para matarlo (*increditi ergo a Christo saepe Iudaei exprobrante illis peccata et iniustitias, et a populo pene deserii concitati sunt ad eum necandum*)²³⁸.

d) Dios concede el perdón de los pecados:

- VI,9,12: *dat enim veniam peccatis Deus.*
- En VI,13,1 advierte que el hecho de que Dios conceda el perdón no da permiso para pecar siempre: *nec tamen quia peccata largitione tolluntur, dari tibi licentiam peccandi putes.*
- VI,24,5: *nihil officiunt peccata vetera correcto, quia superveniens iustitia labem vitae prioris abolevit.* El perdón viene de Dios, que lo concede si hay arrepentimiento, si se ha pecado sin saberlo y si se hacen obras de misericordia²³⁹.

e) Los pecados provocan el castigo de los pecadores:

- Lactancio propone en VI,25,14 que, si se sufre algún mal, se piense que es un castigo por los pecados cometidos: *id sibi ob peccata sua evenisse fateatur.*
- Sobre las penas del infierno trata VII,11,2: *ita et mors eius [animi] perpetua sit necesse est, in qua perennes poenas et infinita tormenta pro peccatis suis pendet*²⁴⁰.

²³⁸ Encontramos un contexto parecido en IV,11,3; VI,19,6; VII,26 (epílogo), y IV,17,8.

²³⁹ Los siguientes pasajes tratan sobre este mismo asunto: IV,17,17; IV,30,13; VI,13,2; VI,13,3; VI,13,10; VI,24,4; VI,24,8; VI,25,13 y IV,26,11.

²⁴⁰ Acerca de este tema también encontramos los pasajes II,14,3; VII,1,25; VII,14,3; VII,20,9; VII,21,5 y VII,21,6.

Como hemos visto, el autor usa en el contexto de estos pasajes términos como *labes*, *macula* y *scelus* con un sentido igual o parecido al de *peccatum*. Incluso en un pasaje aparece la expresión *labe peccati* (VI,13,13), la mancha del pecado, ya que, a juicio del apologeta, el pecado es una mancha del alma que se lava con el bautismo²⁴¹. Utiliza asimismo verbos como *exprobrare*, *pendere* y *corrigere*, y sustantivos como *poena* y *piaculum* para hablar sobre el castigo de los pecados. Por el contrario, encontramos los verbos *ignoscere*, *delere*, *curare*, *purgare*, *tollere*, *purificare* y *salvare*, así como la expresión *veniam habere* cuando trata sobre el perdón del pecado.

44. PERSECUTOR

Hallamos este vocablo, con el que Lactancio alude a los perseguidores del cristianismo, únicamente en un pasaje:

- V,23,1: *et tamen iniustissimi persecutores, quibus Dei nomen contumeliae ac ludibrio fuit, non se putent impune laturos, quia indignationis adversus non eius quasi ministri fuerunt.* Los perseguidores no deben creerse a salvo de la ira de Dios por haber sido ellos mismos algo así como los encargados de que cayera esa misma ira de Dios sobre los cristianos.

Aunque Lactancio no vuelve a usar este término en las *Instituciones Divinas*, sí encontramos el participio de presente del verbo *persequor* con el mismo valor en IV,27,5, donde el autor narra el sacrilegio que tuvo lugar en Bitinia, al darse cuenta los arúspices de que no podían hacer sus adivinaciones si estaba presente un cristiano haciendo la señal de la cruz. Los principales de la ciudad decidieron devastar el templo cristiano, y los perseguidores pagaron por ello sometidos a terribles penas: *quod cum intelligerent aruspices, [...] egerunt principes suos in furorem, ut expugnarent Dei templum, seque vero sacrilegio contaminarent, quod gravissimi persequentium poenis expiaretur.*

²⁴¹ Cf. *labes*, *macula*, *sordidare* y *lavacrum*.

45. PERSONA

Este término aparece en la obra que estudiamos tomado tanto en una acepción cristiana como pagana, si bien es más frecuente ésto último, ya que con el sentido cristiano de *Persona* de la *Trinidad* lo hallamos en dos ocasiones, mientras que con el pagano de *persona* o *personaje* aparece en cinco pasajes.

A. Con sentido cristiano:

- En IV,29,11 (a y b) Lactancio intenta demostrar la existencia de la estrecha unión que relaciona al Padre y al Hijo aduciendo citas de Isaías y Oseas: *cum duas Personas proposuisset [Isaias], Dei regis, id est, Christi; et Dei Patris, qui eum post passionem ab inferis excitavit, sicut ostendisse diximus Oseam prophetam [...]: tamen ad utramque Personam referens intulit [Isaias]. "Et praeter me non est Deus", cum posset dicere "praeter nos": sed fas non erat plurali numero separationem tantae necessitudinis fieri.*

B. Sin sentido cristiano:

a) Con el sentido de *persona*:

- Reprocha a Cicerón que haga excepciones con las personas al recomendar ser generoso sólo con los que lo merezcan: VI,11,17: *quid personas eligis?*²⁴².

b) *Personaje*:

- El autor anuncia en V,10,2 que va a recurrir a un personaje de la poesía, el pío *Eneas*, para demostrar que el concepto de piedad que tenían los paganos era erróneo: *aliquam mihi personam poeticam sumam.*

c) *Máscara*:

²⁴² Tomado en esta misma acepción aparece en I,6,5 y IV,4,2.

- Dios quiso que la virtud apareciera bajo la máscara de la necesidad: *sed idcirco virtutem ipsam Deus sub persona stultitiae voluit celatam.*

46. PIETAS

El autor usa este vocablo principalmente con el sentido de *religiosidad*, entendida como *conocimiento de Dios* (*Dei parentis agnitio*, III,9,19) que conduce a una determinada forma de actuar en la vida (V,10,10). Tomado en esta acepción, está cerca del sentido clásico del término, *cumplimiento de los deberes para con los dioses y los hombres* (en primer lugar los de la propia familia). Sin embargo, Lactancio rechaza este concepto pagano de *pietas* como falso e incoherente, e intenta establecer en qué consiste la verdadera *pietas*, opuesta a la pagana.

A. Tomado en una acepción cristiana:

a) Con el sentido de *religiosidad* que se deriva del conocimiento del verdadero Dios:

- La piedad está junto a los que no tienen enemigos y aman a todos los hombres como hermanos, de forma que ésta es para el autor la mejor manera de honrar a Dios: V,10,10: *dicet hic aliquis: quae ergo, aut ubi, aut qualis est pietas?. Nimirum apud eos, qui [...] omnes homines pro fratribus diligunt.*

- III,9,19: *quid est iustitia nisi pietas?. Pietas autem nihil aliud est, quam Dei parentis agnitio.* La piedad consiste en el conocimiento del Dios Padre²⁴³.

²⁴³ Con el mismo sentido aparece en V,14,11 y V,14,12.

- En IV,28,12 se refuta la teoría de Cicerón sobre la etimología de la palabra *religio*. Según Lactancio, no proviene de *relegere* (elegir), como mantiene Cicerón, sino de *religare* (unir), porque une al hombre con Dios mediante un vínculo de piedad: *diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod nomen sibi Deus religaverit, et pietati constrinxerit*. Sobre el mismo tema encontramos IV,28,3 (vinculo pietatis)²⁴⁴.

b) Con el sentido cristiano de *misericordia*:

En un número escaso de pasajes el sustantivo *pietas* toma la acepción que principalmente se le dará al vocablo en la lengua cristiana posterior. El significado de *misericordia* es claro en dos pasajes en los que se hace alusión a la *misericordia de Dios para con el hombre*, pero no está claro en otros dos textos en los que parece tomar el sentido de *misericordia del hombre para con el hombre*:

- Se refiere a la *misericordia de Dios* en dos pasajes:

1. IV,17,7, donde el autor explica que Dios, mirando por nuestra salvación en su eterna misericordia, nos impuso el arrepentimiento para que consiguiéramos el perdón: *volens Deus enim vitae ac salutis nostrae pro aeterna sua pietate, poenitentiam nobis in illa circumcissione proposuit, ut si cor nudaverimus [...] veniam consequamur*.

2. El apologeta afirma en VI,24,9 que la piedad de Dios abre el puerto de la salvación al hombre: *et idcirco Deus imbecillitatem nostram sciens, pro sua pietate aperuit homini portum salutis*.

²⁴⁴ Hay otros varios pasajes donde *pietas* parece que toma esta misma acepción: I,20,25; V,14,9; V,14,11; V,14,13; V,19,17; VI,6,11; VI,9,24; VII,26 (epílogo); V,10,7 (a); VII,5,27; V,9,24 y V,17,9.

- Con el sentido de *misericordia del hombre* lo encontramos en:

1. V,8,9: *quam beatus esset, quamque aureus humanarum rerum status, si per totum orbem mansuetudo, et pietas, et innocentia, et aequitas, et temperantia, et fides moraretur!*. A juicio de Lactancio, reinaría la felicidad si en el mundo morara la mansedumbre, la piedad, la inocencia, la igualdad, la templanza y la fidelidad. Así pues, por el contexto, que consiste en una enumeración de las virtudes que hacen feliz al hombre, parece más apropiado entender *pietas* como la virtud de la misericordia, antes que como religiosidad.

2. Tampoco está claro el sentido en VI,17,19: *multum refert [...] utrum pecuniam tuam perductores, aleatores, leonesque diripiant; an illam pietati ac Deo praestes*. Se establece que hay mucha diferencia entre el dinero que se gasta en compañía de pecadores y el que se dedica a la piedad y a Dios. Por el contexto, *pietas* parece también referido a la *misericordia del hombre para con los hombres*²⁴⁵.

B. *Pietas* tomado en su acepción pagana:

- Para el autor, que ataca en V,10,4 el concepto pagano de *pietas*, no puede haber piedad en los sacrificios humanos que realizaban los paganos: *quid potest esse hac pietate clementius, quam mortuis humanas victimas immolare, et ignem cruore hominum tanquam oleo pascere?*.

- Continúa con su argumentación contra el concepto pagano de *pietas* y, para ello, va a hablar de Eneas, personaje a quien se le da el calificativo de *pius* por excelencia: V,10,2: *ac ne quem videar inclementer, incessere, aliquam mihi personam poeticam sumam, quae sit vel maximum pietatis exemplum*.

²⁴⁵ Con el mismo sentido lo encontramos en VI,11,12 y VI,13,12.

- Lactancio culpa a Virgilio en V,10,7 (b) de transmitir un concepto equivocado de piedad por medio del personaje de Eneas, ya que, según el apologeta, el poeta da el calificativo de *pius* a Eneas precisamente por todas las acciones detestables para un cristiano que cometió: *sed haec culpa [...] tua [Maronis], qui cum esses eruditus, ignorasti tamen quid esset pietas, et illud ipsum, quod nefarie [...] fecit, pietatis esse officium credidisti*²⁴⁶.

En conclusión, parece que Lactancio quiere hacer ver que el único concepto verdadero de *pietas* es el cristiano y, aunque usa el término en ocasiones con su sentido pagano, sólo lo hace para demostrar que la *pietas* de los paganos no es la verdadera piedad, sino otra cosa.

47. PLEBS

Este sustantivo, relacionado con otros términos también usados por Lactancio como *populus* y *gens*, aparece en unos pocos pasajes. Lo encontramos tomado tanto en un sentido cristiano gracias al contenido de algún adyacente, como sin una acepción específicamente cristiana, lo que demuestra que carecía por sí mismo de un significado cristiano.

A. Con el sentido cristiano de pueblo de Dios:

a) Referido a los cristianos:

- Lo hallamos en VII,15,4, donde se habla del final de los tiempos, momento en el que Dios liberará a su pueblo de la esclavitud del mundo. Lactancio presenta la narración del Éxodo como símbolo de esta liberación final del pueblo cristiano: *liberavit [Deus] enim plebem suam de gravi servituti mundi*.

²⁴⁶ Hallamos otros pasajes con este mismo sentido: I,21,47; V,8,12; V,10,14 (a y b); V,10,1 (a); V,10,1 (b); V,19,10; VI,20,21 y V,20,6.

- También aparece en IV,26,21: divinam sibi plebem de nocentibus congregaret. El autor explica que la corona de espinas era un símbolo del pueblo divino que Cristo iba a reunir formado por pecadores.

b) Referido a los judíos, que eran el antiguo pueblo de Dios y ahora son símbolo del nuevo, aparece en VII,15,5: *sed quoniam tunc una plebs Dei, et apud unam gentem fuit, Aegyptus sola percussa est. Nunc autem, quia Dei populus ex omnibus linguis congregatus apud omnes gentes commoratus, et ab his dominantibus premitur.*

B. Sin sentido cristiano, con el significado general de gente, pueblo:

- En IV,19,6 se habla del pasaje evangélico que narra cómo bajaron a Cristo de la Cruz para evitar que el cuerpo fuese robado y se provocara así la confusión entre el pueblo: *sed quoniam praedixerat [Iesus] se tertio die ab inferis resurrecturum, metuentes ne a discipulis surrepto et amoto corpore, universi resurrexisse eum crederunt, et fieret multo maior in plebe confussio, detraxerunt eum cruci.*

- Según afirma Lactancio en el pasaje IV,30,3, los herejes han conducido a las tinieblas a la parte del pueblo incauta y sencilla (*partem plebis incautam et simplicem*).

Loi²⁴⁷ mantiene que los sustantivos *plebs* y *populus* son sinónimos cuando aluden al conjunto del pueblo cristiano, aunque *plebs* ha especializado su sentido en otros contextos para designar, bien a los fieles con respecto a su obispo, bien a los laicos con respecto al clero. El autor cree que estos dos últimos valores se derivan del sentido pagano de *plebs*, que designaba al pueblo humilde en contraposición a la clase privilegiada. Este último matiz, a juicio del autor, se reflejaría en IV,26,21²⁴⁸,

²⁴⁷ V. Loi, "Populus Dei - Plebs Dei. Studio storico-linguistico sulle denominazioni del Popolo di Dio nel latino paleo-cristiano", *Salesianum* 27, 1965, 604-628.

²⁴⁸ Cf. *supra*.

donde *plebs* se refiere a todos los miembros de la Iglesia, pero recoge un cierto eco de la acepción clásica de *plebe*, *pueblo simple e inculto*. En general, Loi considera que el uso que Lactancio hace de *populus* y *plebs* demuestra que, al inicio del siglo IV, eran totalmente sinónimos, si bien Lactancio prefiere usar *populus* con ese sentido²⁴⁹.

48. POENITENTIA

Parece que, para el autor, este sustantivo conserva el sentido clásico de *arrepentimiento*, y no lo toma con el sentido de *acto de mortificación para la satisfacción de un pecado* que tiene el término *penitencia* actualmente entre los cristianos. Sin embargo, sí está usado en una acepción cristiana, ya que se trata del arrepentimiento por las faltas que se han cometido contra Dios, es decir, por aquello que un cristiano considera pecado.

- Lactancio da su definición de *poenitentia* en VI,13,2: *Deus enim purgari homines a peccatis maxime cupit, ideoque agi poenitentiam iubet. Agere autem poenitentiam nihil aliud est, quam profiteri et affirmare se ulterius non peccaturum*. La penitencia, que limpia a los hombres de sus pecados, consiste en prometer y asegurar que no se va a pecar más. No habla de sufrir un castigo por las culpas, sino más bien de tomar una actitud de arrepentimiento ante el pecado.

²⁴⁹ Cf. *populus*.

- Jesús no quiso presentarse ante los judíos una vez resucitado para no inducirlos al arrepentimiento: IV,20,1: *noluit enim se Iudaeis ostendere, ne adduceret eos in poenitentiam, atque impios resanaret*. Igualmente, por el contexto deducimos que el apologeta quiere decir que Jesús no pretendía que los judíos se arrepintieran por lo que habían hecho, y no que no hicieran algún tipo de penitencia para borrar su culpa.

- IV,11,2: *Deus iustos et electos viros Spiritu Santo implebat, prophetas in media plebe constituens, per quos [...] hortaretur ad poenitentiam sceleris agenda*. Dios envió el Espíritu Santo sobre sus profetas para que exhortaran al pueblo al arrepentimiento de los pecados.

- En IV,30,13 el autor intenta aclarar cuál es la Iglesia Católica y cuáles son las herejías al afirmar que la Iglesia admite la confesión y la penitencia de los pecados: *sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum Christianos, et suam esse Catholicam Ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram, in qua est confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis, salubriter curat*. Según la edición de Migne²⁵⁰, este pasaje va dirigido contra Novaciano y sus seguidores, que no aceptaban el perdón de los pecados y no acogían a los pecadores arrepentidos porque negaban que Cristo hubiera dado a la Iglesia el poder de perdonarlos²⁵¹.

Este término se relaciona con otros como *peccatum*, *macula*, *labes* y *venia*²⁵², incluidos en el campo semántico de la culpa y el perdón. Muchos vocablos que aparecen en estos pasajes hacen alusión a dicho campo semántico, como *purgare*, *resanare*, *curare*, *peccare*, *scelus*, *confessio* y *vulnus*.

²⁵⁰ J.P. Migne, *op. cit.*, 544.

²⁵¹ También parece tener el sentido de arrepentimiento de los pecados en IV,10,16; IV,17,17; V,13,7; VI,24,8 y VI,24,9.

²⁵² Cf. el estudio de *peccatum*, *macula* y *labes*.

49. POPVLVS

El autor, al igual que ocurría con el sustantivo *plebs*, toma este vocablo tanto en una acepción cristiana, con el sentido de *pueblo de Dios*, como pagana, con el significado general de *pueblo*.

I. Tomado en una acepción cristiana, como *pueblo de Dios*:

A. Referido a los judíos como *antiguo pueblo de Dios*:

- El apologeta explica en VII,15,5 que, antes de Cristo, Dios sólo reconocía como suyo al pueblo judío; por ello mandó las plagas sobre Egipto para que dejara salir a su pueblo: *percussit Aegyptum Deus insanabili plaga, et populum suum liberavit* (VII,15,2).

- En IV,26,40 también se alude al pueblo judío como *pueblo de Dios*, con el posesivo *suus* referido a Dios como poseedor: *populo suo*²⁵³.

B. Referido a los cristianos, normalmente complementado por el genitivo *Dei* o los posesivos *noster* y *suus*, que aluden respectivamente a los cristianos y a Dios:

a) En ocho pasajes se presenta a los cristianos de todos los tiempos como el *pueblo de Dios*:

- V,21,4: *Hi [daemones] enim quamdiu pax est in populo Dei, fugitant iustos et pavent*. Se explica que los demonios huyen de los justos cuando hay paz entre el pueblo de Dios.

- A juicio de Lactancio, Dios consiente las persecuciones para que crezca su pueblo: *est et alia causa cur adversum nos persecutiones fieri sinat [Deus], ut Dei populus augeatur* (V,22,18).

- Con el mismo sentido encontramos VII,15,5 (a) (*Dei populus*);

²⁵³ Igualmente, aparece sin ningún determinante de contenido cristiano en IV,10,7 (a y b); IV,10,9; IV,11,1 y IV,10,16.

V,8,8 (*noster populus*); V,9,21 (*nostro [...] populo*); V,18,12 (*populus noster*); V,22,14 (*populo suo*) y V,30,1 (*populus Dei*).

b) En los cuatro siguientes, ejemplos de contenido escatológico, Lactancio se refiere con el sintagma *populus Dei* al pueblo que se mantendrá fiel a Dios en los últimos días:

- VII,15,5 (b): *necesse est univesas nationes, id est orbem totum, coelestibus plagis verberari, ut iustus et cultor Dei populus liberetur*. Será necesario que, cuando llegue el momento, todas las naciones sufran las plagas para que el pueblo justo y adorador de Dios sea liberado.

- En VII,24,5 se cuenta que el demonio será encadenado durante mil años para que no trame ningún mal contra el pueblo de Dios: *et erit [princeps daemonum] in custodia mille annis coelestis imperii, quo iustitia in orbe regnabit, ne quod malum adversus populum Dei moliatur*.

- El mismo contexto aparece en VII,26,3 (*populus [...] Dei*) y VII,17,6 (*iustum populum*).

c) En VII,14,13 (a y b), *populus* toma el sentido de pueblo celestial, es decir, de todos aquellos que merezcan la bienaventuranza eterna: *eodem modo etiam figuratio terreni hominis coelestis populi praeferibat in posterum fictionem [...] ita nunc sexto die magno verus homo verbo Dei fingitur; id est, sanctus populus doctrina et praeceptis Dei ad iustitiam figuratur*. La creación del primer hombre terreno fue símbolo de la creación del pueblo celestial, constituido por los verdaderos hombres, el pueblo santo. De este pasaje parece deducirse que quizá el autor reserva el sintagma *populus Dei* para aludir al conjunto de los cristianos que habitan en la tierra, y prefiere usar otros adyacentes, como *coelestis* y *sanctus*, para referirse al pueblo de Dios formado por los que moran en el cielo.

d) Sobre el pueblo de Dios en la época de las persecuciones hablan los pasajes V,2,5 (*iustus populus*) y V,23,3 (*populi sui*).

En resumen, los adyacentes de contenido cristiano que acompañan a *populus* son los siguientes:

- El genitivo *Dei*: V,21,4; V,22,18; V,30,1; VII,15,5 (a); VII,15,5 (b); VII,24,5 y VII,26,3.
- El adjetivo *iustus*: V,2,5; VII,15,5 (b) y VII,17,6.
- El adjetivo *coelestis*: VII,14,13 (a).
- El adjetivo *sanctus*: VII,14,13 (b).
- El posesivo *noster* referido a los cristianos: V,8,8; V,9,21 y V,18,12.
- El posesivo *suus* referido a Dios: IV,26,40; V,22,14; V,23,3 y VII,15,2.

II. Sin sentido cristiano:

a) Lo encontramos referido a un pueblo concreto en varios pasajes:

- Referido al *pueblo romano* aparece en I,15,30, donde Lactancio quiere demostrar con una cita de Ennio que Rómulo fue añorado por el pueblo: *nam Romulum desiderio suis fuisse declarat Ennius, apud quem populus amissum regem dolens haec loquitur [...]*²⁵⁴.

- Con el sentido de *pueblo judío*, considerado como otra nación más, no como *pueblo de Dios*, lo encontramos en IV,11,11: Dios no quiso enviar a Cristo revestido de poder y gloria para que el pueblo ingrato (*ingratus in Deum populus*) cometiera el máximo error²⁵⁵.

²⁵⁴ Lo encontramos también en I,15,32; I,15,33; I,22,2; II,6,14; V,5,9 y VI,9,4.

²⁵⁵ Aparece asimismo en IV,26,2; IV,9,13; IV,10,15; IV,11,7; IV,17,2; IV,18,5; IV,20,5; IV,17,2; IV,17,12 y IV,20,5.

b) Lo hallamos en bastantes pasajes con el sentido general de *pueblo*, *nación* o con el menos específico de *gente*:

- Con el sentido de pueblo aparece en V,13,10: *ita fit ut, data divinitus pace, et qui fuerint aversi redeant, alius propter miraculum virtutis novus populus accedat*. Otro nuevo pueblo se sumará (al de Dios) por la virtud²⁵⁶.

- Por último, tiene la acepción de *gente* en V,12,10, donde el autor se pregunta si vamos a considerar nuestras buenas obras en función de los errores de la gente (*ex populi [...] erroribus*) y no en función de la conciencia y el juicio de Dios²⁵⁷.

Se trata, pues, de un término con un sentido muy amplio, que necesita de determinados adyacentes o de un contexto específicamente cristiano para caracterizarse como cristiano.

Loi²⁵⁸ considera que *plebs* y *populus* son términos sinónimos cuando se refieren al conjunto del pueblo cristiano, si bien Lactancio prefiere usar *populus* en ese caso. Este término, como hemos visto, aparece frecuentemente en su obra, mientras que el número de pasajes en los que encontramos *plebs* es mucho menor. Loi cree que Lactancio quiere evitar el neologismo *ecclesia* y lo sustituye por la expresión *populus Dei*. En cualquier caso, a juicio de Loi, el pasaje VII,15,4-5²⁵⁹ demostraría que Lactancio no hace distinción entre el sentido de *populus* y el de *plebs* cuando se refieren al pueblo cristiano en general.

²⁵⁶ Igualmente en I,18,8; I,18,17; II,13,8; II,5,32; II,6,3; IV,26,22; VI,9,3; VI,17,8; VII,26,1; IV,11,2; IV,11,7; IV,12,11; IV,26,36 y VII,26,2.

²⁵⁷ Con el mismo sentido hallamos V,19,19; V,22,21; VI,1,8; III,8,39; VI,1,22; III,25,2; VI,12,37; IV,8,8; VI,20,26; V,1,15; V,11,10; IV,15,16; IV,15,17 y IV,16,5.

²⁵⁸ V. Loi, "Populus Dei ...", 607.

²⁵⁹ Cf. *supra*.

50. PRAECEPTVM

En la mayoría de los pasajes en los que aparece este sustantivo lo hallamos tomado en una acepción cristiana, aunque no faltan ejemplos del empleo de *praeceptum* con sentido pagano.

A. Con sentido cristiano:

Lactancio da a *praeceptum* tanto el valor de *enseñanza* como el de *mandato*:

a) Enseñanza:

- Se trata siempre de enseñanzas para vivir rectamente (IV,24,7: *praecepta vivendi*), que han de reflejarse en obras concretas (IV,24,7: *confirmare faciendo*; V,8,10: *opera iustitiae*).

- El vocabulario que aparece en el contexto suele pertenecer al campo semántico de la enseñanza, como *doctor*²⁶⁰, *docere*²⁶¹, *erudire*²⁶² y *formare*²⁶³.

- El maestro encargado de transmitir las debe vivir él mismo según sus enseñanzas²⁶⁴. Aunque en ninguno de los pasajes se alude directamente a este maestro ideal, ya que no se dice quién es, en algunos de ellos estas enseñanzas se califican de *celestiales* (*praeceptorum coelestium*, V,8,10 y *praeceptis coelestibus*, VI,6,28), de *divinas* (divina *praecepta*, V,15,9) y de *salvíficas* (*praeceptis salutaribus*, IV,26,25). Estos tres adjetivos, unidos al contexto de los pasajes en los que se encuentran, hacen que quede patente que se trata de *preceptos divinos*, dictados por Dios y transmitidos por alguien de naturaleza divina, es decir, Cristo, que es presentado indirectamente como el *maestro ideal*.

²⁶⁰ IV,24,7.

²⁶¹ IV,24,7.

²⁶² V,8,10; IV,25,1 y VI,6,28.

²⁶³ IV,26,25.

²⁶⁴ IV,24,7.

- El término alude a un sistema de enseñanzas. Por ello aparece siempre en plural, menos en una ocasión²⁶⁵, en la que hace referencia a un precepto concreto (*vide infra*) y no al conjunto de enseñanzas que han de recibir los cristianos.

- Dichas enseñanzas tienen que estar grabadas en el corazón del hombre (*humanis pectoribus infusa*, V,8,10).

- Los adyacentes que acompañan a *praeceptum* cuando está tomado en este sentido suelen ser de contenido cristiano, como los genitivos *iustitiae suae* [Dei]²⁶⁶ o los adjetivos *coeleste*²⁶⁷, *divinum*²⁶⁸ y *salutare*²⁶⁹. En los pasajes en los que no aparece determinado por ningún vocablo de contenido cristiano toma una acepción cristiana del contexto general, como hemos visto.

- Por último, la diferencia principal con aquellos pasajes en los que *praeceptum* significa *mandato* radica en el hecho de que, en estos pasajes, los preceptos no están formulados como un mandato, sino como un consejo (*consulens [...]* Deus, V,15,9) o una enseñanza.

Los textos de algunos de estos pasajes son los siguientes:

- IV,25,1: *discant igitur homines, et intelligant, quare Deus summus, cum legatum ac nuntium suum mitteret, ad erudiendam praeceptis iustitiae suae mortalitatem mortali voluerit eum carne indui*. El autor anuncia su intención de explicar por qué cuando Dios envió a su legado para que formara a los hombres con sus preceptos quiso que ese enviado fuese mortal.

²⁶⁵ V,15,10.

²⁶⁶ IV,25,1.

²⁶⁷ V,8,10 y VI,6,28.

²⁶⁸ V,15,9.

²⁶⁹ IV,26,25.

- En IV,24,7 se habla del *maestro perfecto*, el que debe dar preceptos para la vida y hacer él también lo que enseña: *debet ergo doctor ille perfectus, et docere ista praecipiendo et confirmare faciendo, quia qui dat praecepta vivendi, amputare debet omnium excusationum vias.*

- Encontramos el término en singular en V,15,10 porque se hace referencia a una enseñanza concreta de Cristo: *el que se humille será ensalzado: et ideo consulens nobis Deus, inter divina praecepta illud praecipue posuit: "qui se extollit humiliabitur; et qui se humiliat, exaltabitur". Cuius praecepti salubritas docet, quod qui se apud homines planum fecerit, humilemque praebuerit, hic apud Deum praecellens et insignis habeatur²⁷⁰.*

b) Mandato, norma:

- El vocabulario que acompaña a *praeceptum* en estos pasajes hace alusión al campo semántico del mandato y la obediencia: encontramos verbos como *obtemperare²⁷¹*, *praecipere²⁷²*, *constringere²⁷³*, *prohibere²⁷⁴*, *mandare²⁷⁵* y *parere²⁷⁶*, así como el sustantivo *lex²⁷⁷*.

- Al igual que ocurría en los pasajes en los que significaba enseñanza, *praeceptum* aparece en la mayoría de las ocasiones en la forma de plural, ya que se refiere al conjunto de mandatos al que Dios somete al hombre. Sin embargo, especifica a qué mandato concreto hace referencia en tres pasajes, en los que lo encontramos en singular: en el pasaje VI,18,12 se alude a un

²⁷⁰ Otros pasajes en los que *praeceptum* significa enseñanza son V,3,3 (*praeceptis*); V,8,10 (*salubritas praeceptorum coelestium*); V,15,9 (*divina praecepta*); IV,26,25 (*praeceptis salutaribus*); VI,6,28 (*praeceptis coelestibus*); III,26,12 (*Dei praecepta*) y IV,3,2 (*iustitiae virtutisque praeceptis*).

²⁷¹ VI,24,26.

²⁷² IV,24,7; VI,23,33 y IV,22,4.

²⁷³ IV,24,18.

²⁷⁴ VI,24,17

²⁷⁵ IV,14,18.

²⁷⁶ IV,22,4.

²⁷⁷ VI,8,11 y IV,17,21.

mandamiento que obliga a mantener siempre la inocencia; en VI,20,17 se recoge la orden de no matar a nadie, y por último, en II,12,16 se hace referencia a la prohibición de comer el fruto del árbol del Paraíso.

- Los preceptos entendidos como órdenes proceden más bien de Dios que de Cristo, al contrario de lo que ocurría cuando el término significaba enseñanzas, por lo cual es más frecuente que aparezca acompañado de los adjetivos *divinum* y *coeleste* o del genitivo *Dei* cuando Lactancio lo usa con la acepción de norma que cuando lo encontramos con la de enseñanza: IV,24,18 (praecepta sua [Dei]); VII,14,13 (praeceptis Dei); VII,19,8 (Dei praeceptis); VI,20,17 (Dei praecepto); VI,23,33 (*divina praecepta*); IV,16,5 (praeceptorum coelestium); IV,22,4 (praeceptis coelestibus) y VI,24,26 (praeceptis coelestibus).

- Se trata también de preceptos que han de estar grabados en el corazón del hombre (VI,9,15: *affigit pectore suo*) y que le dan la vida (VI,9,15: praecepta vitalia).

Algunos ejemplos servirán de prueba de lo que acabo de decir:

- VI,24,26: *quisquis igitur his omnibus praeceptis coelestibus obtemperaverit, hic cultor est verus Dei*. El que obedece los preceptos celestiales es el verdadero fiel de Dios.

- Lactancio explica en VII,14,13 la creación del hombre como símbolo de la configuración del pueblo santo mediante la obediencia a la doctrina y a los preceptos de Dios: *nunc sexto die magno verus homo verbo Dei fingitur; id est, sanctus populus doctrina et praeceptis Dei ad iustitiam figuratur*²⁷⁸.

²⁷⁸ En resumen, con el mismo sentido de mandato aparece en IV,24,18 (praecepta sua [Dei]); VII,1,14 (praecepta continentiae); VI,8,11 (praeceptis); VI,9,15 (praecepta vitalia); VI,12,37 (*omnia ista praecepta*); VI,18,12 (praeceptum); VI,19,8 (*ex ipsius Dei praeceptis*); VI,20,17 (*in hoc Dei praecepto*); VI,23,33 (*divina praecepta*); IV,14,18 (praecepta); IV,16,5 (praeceptorum coelestium); IV,17,21 (*universa praecepta iudaicae legis*); IV,22,4 (praeceptis coelestibus); I,4,7; II,12,16; III,26,3; IV,11,1; IV,12,20; IV,14,16 (b); V,22,14 y V,22,15.

B. Sin sentido cristiano:

Cuando en las *Institutiones Divinas* encontramos este sustantivo tomado en una acepción no cristiana, alude generalmente a *preceptos de tipo filosófico*, es decir, normas que da un filósofo basadas en sus doctrinas. Pero presenta más bien un sentido teórico, y de esto se queja Lactancio, ya que, según él, el preceptor pagano no suele obrar según sus enseñanzas. Los verbos que aparecen en estos pasajes son principalmente *dare* y *obtemperare*, aunque no se aprecia el sentido de *obligación* de una forma tan clara como en los pasajes en los que está tomado en una acepción cristiana.

El número de pasajes en los que aparece con un sentido pagano es bastante menor que el de los textos en los que lo hallamos con una acepción cristiana:

- IV,23,8: unde evenit, ut philosophorum praeceptis nullus obtemperet. *Homines enim malunt exemplo, quam verba.* A juicio del autor, nadie obedece los preceptos de los filósofos porque ellos mismos no cumplen lo que aconsejan, y los hombres prefieren los ejemplos a las palabras.

- VI,2,17: *manentibus enim praeceptis eorum [philosophorum], quae solent ad probitatem recte dare, ignota illis superstruimus, ad perficiendam consummandamque iustitiam, quam non tenent.* Los filósofos paganos suelen dar preceptos correctos para ir por el buen camino, pero desconocen la justicia²⁷⁹.

²⁷⁹ También lo encontramos en IV,23,1 (a y b); V,5,2; VI,6,23; VI,10,11; II,14,17 (a y b); III,27,3; III,27,11; IV,7,5; VI,6,6 y VI,18,34.

51. PRAEDICATIO

En las *Institutiones Divinas* encontramos este sustantivo en cuatro pasajes, en tres de los cuales lo hallamos tomado en un sentido cristiano, si bien en cada uno de ellos parece referirse a conceptos distintos:

A. Con sentido cristiano:

- La intención del autor en IV,6,3 es demostrar que Cristo es Hijo de Dios, y anuncia que va a usar para ello no sólo las fuentes cristianas, sino también las paganas, como los vaticinios de Hermes Trismegisto y las Sibilas, a quienes considera inspirados por Dios: *esse autem summi Dei Filium, qui sit potestate maxima praeditus, non tantum congruentes in unum voces Prophetarum, sed etiam Trismegisti praedicatio, et Sibyllarum vaticinia demonstrant*. En este caso, *praedicatio* se refiere al conjunto de las profecías recogidas por escrito de Hermes Trismegisto. Lactancio pone en relación el sintagma *Trismegisti praedicatio* con *voces prophetarum* y *Sibyllarum vaticinia*, por lo cual el término *praedicatio* parece tener aquí cierto valor de profecía. Por el contexto y el contenido de la predicación podemos atribuir al término un sentido cristiano. De hecho, como queda dicho, el propio Lactancio considera los vaticinios de Trismegisto como inspirados por Dios.

- IV,21,1: *ordinata vero discipulis suis [Christi] Evangelii ac nominis sui praedicatione, circumfudit se repente nubes, eumque in coelum sustulit*. Se narra la Ascensión del Señor: tras haber ordenado a sus discípulos la predicación de su Evangelio y de su nombre, una nube lo subió al cielo. Así pues, en este caso *praedicatio* se refiere a la transmisión oral de las verdades reveladas por Jesús a sus discípulos, es decir, la transmisión del Evangelio. Por tanto, toma el contenido cristiano de sus adyacentes *Evangelii ac nomini sui*, referido este último posesivo a Cristo.

- IV,21,2: *sed et futura [Christus post resurrectionem] aperuit illis [discipulis] omnia, quae Petrus et Paulus Romae praedicaverunt, et ea praedicatio in memoriam scripta permansit; in qua cum multa alia mira, tum etiam hac futurum esse dixerunt [...]*. Según el autor, Cristo, una vez resucitado, reveló a sus apóstoles lo que iba a ocurrir en el futuro. Esto fue a su vez predicado después en Roma por Pedro y Pablo, y su predicación permanece escrita. En dicha predicación vaticinaron, entre otras cosas, la caída de Jerusalén y su destrucción en el año 70 a manos de las tropas de Vespasiano y Tito.

No está claro a qué se refiere Lactancio en este caso con el término *praedicatio*: ¿se trata de la predicación oral de los Apóstoles o de su consignación por escrito en los *Hechos de los Apóstoles*, o bien alude a otra obra, hoy perdida, que llevaba ese nombre?. Esta última es la opinión que encontramos vertida en el aparato crítico de la edición de Migne, así como la de Ogilvie:

- En el aparato crítico de la edición de Migne²⁸⁰ se indica que *praedicatio* era el título de un supuesto libro ya perdido.

- Ogilvie²⁸¹ afirma que la *praedicatio* de la que habla Lactancio en IV,21,2 es uno de los libros no canónicos de la Iglesia primitiva. Normalmente, dicho libro recibe el nombre de *Praedicatio Petri* o *Κήρυγμα Πέτρου*, y se conocía ya en el siglo II d.C., fecha en que consta que Arístides lo leyó. Algunos de los Padres de la Iglesia, como Orígenes y Clemente, la usaron a menudo, si bien la animadversión que esta obra demuestra hacia los judíos es clara, ya que Heracleo, un gnóstico de la Roma de la mitad del siglo III, se sirvió de ella y sus citas antijudías. Mantenía, entre otras cosas, que los Apóstoles habían establecido un plazo de doce años para que los judíos se arrepintieran. Asimismo, decía que los judíos adoraban a los ángeles igual que los griegos a los ídolos, mientras que el verdadero conocimiento

²⁸⁰ J.P. Migne, *op. cit.*, 518.

²⁸¹ R.M. Ogilvie, *op. cit.*, Oxford 1978, 107.

de Dios sólo pertenecía a los cristianos. Harnack²⁸², que compiló la gran colección de escritos de la Iglesia primitiva, rechazó inexcusablemente que esta cita de Lactancio se refiriera a la obra llamada *Praedicatio*, pero este texto de las *Instituciones Divinas* se acomoda a todo lo que sabemos sobre ella. M. Hornschuh²⁸³ también duda de que se pueda identificar lo que dice Lactancio con la *Praedicatio Petri*, y afirma que la cita no permite sacar ninguna conclusión.

- Por su parte, en la traducción de las *Instituciones Divinas*²⁸⁴, Sánchez Salor opina que en IV,21,2 Lactancio se refiere a los sermones de Pedro y Pablo recogidos en el Nuevo Testamento.

El escaso número de pasajes sólo nos permite concluir que Lactancio parece usar el sustantivo *praedicatio* en dos ocasiones (IV,6,3 y IV,21,1) con el sentido de *profecía*, independientemente de que en IV,21,2 se refiera a una obra o no, con la característica común de que alude a vaticinios que se efectuaron antes de ser escritos, es decir, fueron primero una *predicación* y después una obra escrita, como son las profecías de Hermes Trismegisto y los discursos de Pablo y Pedro (recogidos, bien en los *Hechos de los Apóstoles*, bien en la aludida *Praedicatio Petri*). Sin embargo, en el otro pasaje, IV,21,1, *praedicatio* tiene simplemente el sentido de *predicación* y carece del matiz de *profecía*, ya que se refiere a la predicción del Evangelio.

²⁸² A. Harnack, *Geschichte der altchrislichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig 1893, I.25 ss., n. 21. Apud R.M. Ogilvie, op. cit., 107 n.12.

²⁸³ En E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tubinga 1964, 57. Apud R.M. Ogilvie, op. cit., 107, n.12.

²⁸⁴ E. Sánchez Salor: *Lactancio, Instituciones Divinas II* (libros IV-VII), Madrid 1990, 70, n.143. Cita a Hilgendeld, *Novum Testamentum extra Canonem receptum*, 2ªed., fasc. IV, 58,7; 64). Del mismo modo, P. McGuckin ("The Non-Cyprianic Scripture texts in Lactantius", *VChr* 36, 1982, 148) niega que Lactancio se refiera al apócrifo *Kerygma Petrou*.

B. Sin sentido cristiano:

- En V,14,3 Lactancio habla de Carnéades, filósofo de la escuela académica, cuya elocuencia y fuerza oratoria pueden ser conocidas por lo que dicen de él Cicerón y Lucilio: *cuius [Carneades] in disserendo quae vis fuerit, quae eloquentia, quod acumen, qui nescit, ipsum ex praedicatione Ciceronis intelliget, aut Lucilii [...]*. En este caso, el sustantivo *praedicatio* se refiere a dos obras de dichos autores en las que se trata acerca de la maestría de Carnéades: *De Republica*, de Cicerón, y *Neptunus*, de Lucilio.

52. PRAEVARICATOR

Como ocurre con otros varios términos, al no contar con más de un pasaje, resulta difícil sacar conclusiones generales con un grado mínimo de probabilidad. Por ello me limito a señalar el pasaje y a destacar el hecho de que va determinado, como tantos otros vocablos, por el genitivo *Dei*:

- II,16,9: *illi autem qui desciverunt a Dei ministerio, quia sunt veritatis inimici et praevaricatores Dei, nomen sibi et cultum deorum vindicare conantur*. Los que se apartaron del servicio de Dios, puesto que son enemigos de la verdad y transgresores de la Ley de Dios, quieren conseguir el nombre y el tratamiento de *dioses*. Se hace referencia aquí a los ángeles que fueron seducidos por el demonio. El término toma una acepción cristiana del contenido del genitivo *Dei* y pasa a designar a los que traicionan a Dios.

53. PROVIDENTIA

Encontramos este término tomado tanto con una acepción cristiana como sin ella, si bien es mucho más frecuente hallarlo con sentido cristiano, ya que sólo aparece en cuatro ocasiones tomado en una acepción.

A. Con sentido cristiano:

a) Referido a la providencia de Dios, es decir, el cuidado que pone Dios sobre su Creación para que avance hacia Él:

- I,8,1: *his igitur tot ac tantis testibus comprobatur unius Dei potestate ac providentia mundum gubernari*. A juicio de Lactancio, muchos testimonios dan fe de que el mundo está gobernado por la providencia de Dios.

- En VII,3,26 (a y b) se afirma que son necios y locos los que niegan la existencia de la providencia divina: *si ergo sine causa nec est, nec fit omnino quidquam: si et providentia summi Dei ex dispositione rerum, et virtus ex magnitudine, et potestas ex gubernatione manifesta est: hebetes ergo et insani, qui providentiam non esse dixerunt*²⁸⁵.

En resumen, en tres de estos pasajes²⁸⁶ Lactancio presenta a la providencia como una más entre otras cualidades divinas, tales como *virtus*²⁸⁷ y sobre todo *potestas*, que aparece en los tres pasajes.

En algunos de los textos estudiados el sustantivo *providentia* recibe un adyacente de contenido cristiano:

- *Dei* en I,8,1.
- *Summi Dei* en VII,3,26; VII,4,17 y VII,9,11.
- *Divina* en III,28,4 y II,8,54.
- *Summae divinitatis* en VII,26 (epílogo).

En los demás, toma un sentido cristiano del contexto general en el que se encuentra.

b) Referido a Dios, especialmente a su faceta creadora y conservadora del mundo:

²⁸⁵ Con el mismo sentido aparece también en III,28,4 (*providentia et potestate divina*); VII,26 (epílogo) (*providentia summae divinitatis*); II,8,54 (*providentiam divinam*); VII,4,17 (*providentia summi Dei*); VII,9,11 (*summi Dei providentia*); I,2,2; I,2,3; I,2,5; I,2,6 (a,b y c); I,5,21; II,8,12 (a,b y c); II,1,16; III,17,16; III,17,17; III,17,20 (a y b); III,20,2; III,28,4 y VII,3,12.

²⁸⁶ I,8,1; III,28,4 y VII,3,26.

²⁸⁷ VII,3,26.

- En II,8,50 y 51 se argumenta contra los filósofos que creían que la materia ya existía por sí misma y Dios sólo le dio forma: según Lactancio, lo que ocurrió seguramente fue que la providencia creó la materia y, posteriormente, el mundo con esa materia: (50) *certius est igitur mundum providentia instructum quam materiam providentia conglobatam*. (51) *Quare non oportuit putare idcirco non esse mundum divina providentia factum, quia materia eius divina providentia facta non sit, sed quia mundus divina providentia sit effectus, etiam materiam factam esse divinitus*. Así, parece que el término *providentia* equivale en este contexto al propio Dios. El sustantivo aparece dos veces sin determinación, aunque por el contexto deducimos que se trata de la providencia divina; en las otras tres ocasiones en las que aparece en este pasaje lo hallamos con el adjetivo *divina* como adyacente de contenido cristiano. Lactancio en el final del pasaje recurre al adverbio *divinitus*, quizá para no volver a repetir el término *providentia*, ya usado en cinco ocasiones en todo el párrafo.

Casi todos los pasajes en los que aparece *providentia* tomado con este significado de *Dios* están encaminados a demostrar precisamente su existencia como fuerza creadora y a argumentar, por tanto, contra los paganos que no creen en ella. En consecuencia, encontramos en todos ellos un vocabulario referente a la argumentación y están estructurados en forma de silogismo.

- II,8,56: *quae si docuerit [Cotta], tum demum adsentiar ne mundum quidem divina providentia constitutum, et tamen sic adsentiar, ut aliis illum laqueis teneam*. Cota, el interlocutor del *De natura deorum* de Cicerón, defendía la idea de que la materia era preexistente y no fue creada por Dios. El autor dice que, si Cota se lo demuestra, lo admitirá, aunque sólo para atraparlo con otros lazos²⁸⁸.

Los adyacentes de contenido cristiano que recibe *providentia* tomado en este sentido son:

²⁸⁸ Con el mismo sentido de *Dios* creador lo hallamos también en II,10,24 (*divinae providentiae*); II,23,9 (*providentia coelesti*); II,11,13 (*divinae providentiae*); II,8,55 (*providentia*); II,11,5 (*providentiam*); VII,3,6 (*divina providentia*); III,20,2 (*secreta coelestis illius providentiae*); II,8,48 (*divina providentia*); I,2,2 (b); II,10,16; VI,21,6 y VII,4,1 (a y b).

- *Divina*: II,8,51 (a,b y c); II,8,56; II,10,24; II,11,13; VII,3,6 y II,8,48.

- *Coelestis*: II,23,9 y III,20,2.

Lo encontramos sin complementación de contenido cristiano en el resto de los pasajes, en los que toma la acepción cristiana del contexto.

c) *Previsión*, entendida como la unión de la visión de futuro más la prudencia, es decir, con el sentido pagano usual del término, pero referido en este caso a Dios, por lo que toma un sentido cristiano:

- I,8,2: *dubitet vero aliquis an quicquam difficile aut impossibile sit Deo, qui tanta tamque mirifica opera providentia, excogitavit, virtute constituit, ratione perfecit, nunc autem spiritu sustentent, potestate moderetur [...] ?*. El autor se pregunta si puede alguien dudar de que no hay nada difícil o imposible para Dios, que planeó en su Providencia obras tan grandes y tan maravillosos, que las realizó con su fuerza, que las perfeccionó con su razón, que las mantiene con su Espíritu, y las gobierna con su poder.

- Aparece también la providencia en II,8,48, entre otros atributos de la divinidad, ya que se habla del sentido, la inteligencia, la providencia, el poder y la virtud de Dios: *qui [Deus] quoniam sensu ratione, providentia, potestate, virtute praeditus est, et animantia et inanima creare et efficere potest, quia tenet quomodo sit quidque faciendum*.

- Lo mismo ocurre en II,8,58: *mentem, providentiam, potestatem*²⁸⁹.

En resumen, vemos que en estos pasajes la providencia de Dios se presenta como un atributo más de la divinidad, entre otros como la inteligencia, la fuerza o el poder. En el contexto queda claro que todos ellos son cualidades de Dios, por lo que no es necesario que vayan acompañados de complementos de contenido cristiano, aunque se trate de una cualidad aplicable a cualquier

²⁸⁹ También lo hallamos en II,8,7; II,8,22; IV,2,5; VI,15,9; VI,19,1; VI,20,3; VII,5,4 y VII,6,3.

persona fuera del ámbito cristiano. Por ello está directamente relacionado con el sentido pagano del término.

B. Sin una acepción cristiana:

Aparece en cuatro pasajes, en los que toma el sentido pagano habitual de *previsión*:

- V,2,7: *ut autem apparere cuius rei gratia opus illud elaborasset, effusus est in principum laudes; quorum pietas et providentia (ut quidem ipse dicebat) cum in caeteris rebus, tum praecipue in defendendis deorum religionibus claruisset.* El autor habla de uno que atacaba la verdad en Bitinia (quizá Porfirio, según se indica en la edición de Migne²⁹⁰), que compuso una obra en la que se deshizo en alabanzas de los príncipes, cuya piedad y providencia se habían distinguido sobre todo en la defensa de las religiones paganas²⁹¹.

²⁹⁰ J.P. Migne, *op. cit.*, 553.

²⁹¹ Asimismo, aparece tomado en una acepción no cristiana en I,3,18; I,10,15 y V,19,10.

54. REGNUM

Al igual que la mayoría de los términos estudiados, encontramos el sustantivo *regnum* en las *Instituciones Divinas* tomado tanto en una acepción cristiana como sin ella:

A. Con sentido cristiano:

a) Referido al Reino de Dios en el cielo:

- IV,20,5: *[Christus] qui pro nobis morte suscepta nos haeredes regni aeterni fecit, abdicatione et exhaeredatione populo Iudaeorum*. Los cristianos, tras haber sido desheredados los judíos, son ahora los herederos del Reino eterno de Dios. El mismo adjetivo determina a *regnum* en VII,6,1, donde el autor explica que los hombres fueron creados para constituirse en el Reino eterno de Dios: *simus aeternum Deo regnum*.

- Los cristianos han sido adoptados por Dios y heredarán el Reino celestial: IV,20,13: *et liberatos malis vinculis, atque in lucem sapientiae productos, in haereditatem regni coelesti adscivit*. Lo mismo leemos en IV,20,8, donde se explica una profecía de Jeremías²⁹²: *cum sit haereditas eius [Christi] coeleste regnum, non utique ipsam haereditatem se dicit odisse, sed haeredes, qui adversus eum ingrati et impii extiterunt*. Lactancio interpreta *haereditas* como referido al Reino celestial, que es la heredad de Cristo según él, de forma que cree que hay que entender que Jeremías alude, no ya a la heredad, sino a los herederos, que fueron los que traicionaron a Jesús. En este pasaje encontramos de nuevo el sintagma *coeleste regnum*, al igual que en IV,4,5, donde explica que los filósofos no recibirán la herencia del Reino celestial: *regni coelestis haereditas*.

- Los justos resucitarán para dar gracias a Dios por haberlos llevado al Reino y a la vida eterna: VII,23,1: *quod eos ad regnum vitamque perpetuam suscitavit*.

Así pues, el término *regnum* recibe, al igual que otros

²⁹² Ier. 12,7 ss: *Facta est haereditas mea, sicut leo in silva: dedit ipsa super me vocem suam; ideo odi eam*.

muchos, una acepción cristiana del contenido de sus adyacentes: los adjetivos *coeleste* y *aeternum*, así como de otros elementos del contexto que aluden a personas o conceptos cristianos, como *Deus* o *Christus*.

En casi todos estos textos el autor insiste en las ideas de *heredad* y *herederos* para hablar del Reino porque quiere dejar claro que el Pueblo Judío perdió su herencia y ahora los herederos del Reino son los cristianos.

b) Referido al *reino terreno de Cristo* que, según Lactancio, durará mil años y sobrevendrá al final de los tiempos, tras la derrota del Anticristo y el Juicio Final:

- Cristo, juez del Juicio Final, recibirá de Dios el poder para juzgar y reinar sobre los justos resucitados en un reino terrenal que, según las creencias milenaristas de Lactancio, llegará al transcurrir los seis mil años desde la Creación: VII,20,2: *post haec aperientur inferi, et resurgent mortui: de quibus iudicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet, cui summus pater, et iudicandi, et regnandi dabit maximam potestatem; de quo iudicio et regno apud Erythraeam Sibyllam sic invenitur: [...]*.

- VII,26,1: *diximus paulo ante, in principio regni sancti fore, ut a deo princeps daemonum vinciatur*. Tras ser vencido por Cristo, el Anticristo será encadenado durante mil años, y las almas de los justos recibirán un nuevo cuerpo para vivir esos mil años bajo el reinado de Cristo. Después, volverá el demonio y conseguirá reunir para su causa a un ejército. La ira de Dios, que se desencadenará contra éste, provocará el fin del mundo, con lo cual los justos, que serán los únicos que sobrevivan, se verán convertidos en ángeles que servirán eternamente a Dios.

- IV,7,4: *Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regnum*. El autor, al estudiar la etimología del nombre de Cristo, afirma que no se trata de un nombre propio, sino del título que le conviene por el poder y el reinado que ejerce.

Tomado en esta acepción, el término no recibe los mismos determinantes que cuando presenta el significado señalado en

primer lugar, es decir, el *Reino de Dios*. Expresa una idea cristiana en tanto que se refiere a un *Reino de Cristo*, santo por el hecho de que el rey será Cristo. Lactancio recoge aquí la teoría milenarista o de los quiliastas, según la cual tendrá lugar una primera resurrección de los justos, que vivirán durante mil años junto con Cristo gozando de felicidad y de gran abundancia de bienes en la Jerusalén celestial²⁹³. La escatología que Lactancio recoge en su obra es muy confusa, ya que parece que mezcla relatos de varias fuentes, tanto canónicas como apócrifas y de origen pagano, y el resultado final es una narración extraña, difícil de seguir y, a veces, disparatada.

El autor se refiere a este mismo Reino de Cristo en VII,24,5 con las palabras *coelestis imperii*.

B. Tomado en una acepción no cristiana:

a) Referido a un reino terrenal cualquiera:

- IV,18,31: *tot enim colliguntur anni a regno David usque ad crucem Christi*. Desde el reinado de David hasta la Pasión de Cristo transcurrieron mil quinientos años.

- También se hace referencia en IV,7,5 al reino de los judíos, al explicar que entre ellos se daba el título de *ungido* (*Christus*) a los sacerdotes o a los reyes: *qui vocabantur vel ad sacerdotium vel ad regnum*.

- V,21,8: *et [iniusti] deorum ritus aestimant veros, quoniam cultores eorum, et divitiis, et honoribus et regnis fruuntur*. Lactancio afirma que los paganos consideran acertados los ritos de los dioses porque creen que gracias a ellos disfrutaban de riquezas y reinos²⁹⁴.

b) Aplicado a un reino de la mitología pagana:

- En I,10,10 se recuerda que Júpiter expulsó del reino a su

²⁹³ A. Di Berardino, *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca 1991, 1442.

²⁹⁴ Con el mismo sentido aparece en I,4,20; III,21,6; IV,10,17; VII,15,12 y VII,15,13 (a y b).

padre: *nonne a prima sua pueritia impius ac paene parricida deprehenditur, cum patrem regno expulit ac fugavit nec expectavit mortem decrepiti senis cupiditate regnandi?*²⁹⁵.

55. RELIGIO

Es uno de los términos más usados por Lactancio, ya que con él se refiere tanto a la religión cristiana (en ciento siete pasajes, acompañado por vocablos como *Dei*, *sancta*, *divina*, *coelestis*, etc.) como a la pagana (en ciento un pasajes).

I. Religión cristiana:

A. En unos cuantos pasajes nos informa acerca de su origen:

a) No es nueva, inventada, como pretenden los paganos, sino que es mucho más antigua que la religión de los dioses porque entronca directamente con la religión judía:

- II,13,13: *errant igitur qui deorum cultus ab exordio rerum fuisse contendunt et priorem esse gentilitatem quam Dei religionem quam putant posterius inventam*. Se equivocan quienes creen que es anterior la religión pagana a la divina.

- Los descendientes de Noé dieron origen al pueblo hebreo, que mantuvo la religión de Dios: II,13,8: *penes quos [Hebraeos] religio Dei resedit*.

b) Su origen es un misterio divino:

- V,18,11: *sed idcirco virtutem ipsam Deus sub persona stultitiae voluit esse celatam, ut mysterium veritatis ac religionis suae esset arcanum*. Dios quiso que la virtud tuviera apariencia de necedad para que el misterio de su religión permaneciese en secreto.

²⁹⁵ Lo encontramos tomado en esta misma acepción en I,11,7; I,11,8; I,11,31; I,11,32; I,11,35; I,14,10; I,14,11 (a y b); V,5,10 (a y b) y V,6,6.

- En II,3,21 la religión verdadera aparece también como *secreto divino y misterio celestial: videre enim nullo modo poterant [sapientes] quare aut a quo et quemadmodum religio vera opprimeretur, quod est divini sacramenti et coelestis arcani.*

- El mismo sentido hallamos en I,1,19 (*sacramentum verae religionis*); II,9,1 (*arcanis religionis sanctae litteris*); V,7,9 (*sacramentum divinae religionis*); VII,7,14 (*omne divinae religionis arcanum*).

c) Proviene del cielo, tiene categoría de celestial:

- II,1,17: *nobis proprie datum est caelum rigidis ac stantibus intueri, ut religionem ibi quaeramus.* Los hombres pueden mirar al cielo erguidos para buscar allí la religión²⁹⁶.

d) Etimológicamente, religio se deriva del verbo religare, a partir de la idea de una unión con Dios:

- En IV,28,3 se refuta la etimología que Cicerón propone para el término *religio*, ya que él creía que provenía de *relegere*, elegir: *hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo.*

- El autor explica en IV,28,12 que *religio* tiene que ver con un vínculo de piedad, porque Dios se ata al hombre con la religión: *diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit.*

B. En otro grupo de pasajes se establece una oposición entre la religión verdadera y las falsas:

a) Pasajes en los que hallamos el término *religio* tomado en la acepción cristiana de religión de Dios en contextos que tratan acerca de la falsedad de las religiones paganas:

²⁹⁶ Con el mismo sentido aparece en III,10,10 (a y b); III,10,11; III,10,14 y III,27,15 (a y b).

- Vuelve a hablar en IV,28,6 sobre la etimología que aporta Cicerón²⁹⁷ y concluye que, si la diferencia entre religión y superstición, según Cicerón, estriba sólo en cómo se adora a los mismos dioses, entonces ambas serían la misma cosa: *nam si iisdem diis colendis, et superstitio, et religio versatur, exigua vel potius nulla distantia est.*

- IV,28,11 (a): *nimirum religio veri cultus est, superstitio falsi.* La religión es propia del culto verdadero y la superstición, del falso²⁹⁸.

b) Pasajes que tratan acerca de la persecución que sufre la verdadera religión:

- V,13,6 *nam et in hoc quoque malitia illorum convincitur, qui evertisse se funditus religionem Dei opinantur, si homines inquinaverint.* La maldad de los perseguidores, que creían poder erradicar la religión de Dios pervirtiendo a los hombres, se ve derrotada.

- Sobre el mismo tema encontramos los pasajes V,2,5 (religionem nomenque christianum); III,28,3 (religionem); III,28,4 (religionis); V,13,5 (*eam religionem*); VII,26,8 (religionem eius [Dei]) y V,21,8 (religio Dei).

c) Argumentos de Lactancio contra los paganos:

- En IV,27,9 se concluye que la verdadera religión ha de ser necesariamente la que conoce los trucos de los demonios: *necesse est enim veram esse hanc religionem, quae et rationem daemonum novit, et astuciam intelligit.*

- V,3,26: *affirmas [Hierocles] enim deos esse, et illos tamen subiicis et mancipas ei Deo, cuius religionem conaris evertere.* Según Lactancio,

²⁹⁷ Cf. IV,28,3.

²⁹⁸ Con el mismo contexto encontramos el sustantivo *religio* referido a la religión cristiana en IV,27,6 (*veram religionem*); IV,28,11 (b) (religionem); V,4,8 (b) (*solam religionem*); I,19,2 (*cuius [Dei] religio*); I,20,21 (*religio ac veneratio [...] nisi unius Dei tenenda est*); II,3,20 (a: *veram religionem* y b: *vera religio*); II,3,21 (*religio vera*); III,11,3 (*religionem summi Dei*); III,19,10 (*Dei religione*); III,22,4 (*religionem Dei*); IV,1,1 (b) (*religio Dei*); IV,2,5 (*religionem Dei veri*); IV,3,2 (a: *religio vera* y b: *veram religionem*); V,14,12 (*religionem Dei*) y VII,26 (epílogo (b)) (*sanctam religionem suam*).

Hierocles afirma que existen los dioses, pero a la vez los somete a la voluntad del Dios cuya religión intenta destruir²⁹⁹.

C. La religión cristiana conlleva:

a) Una forma de vida:

- V,5,5: "*manebant tenui contenti vivere cultu*", ut Cicero in suo [Arataeo] narrat, quod est proprium nostrae religionis. En época de Saturno, los hombres preferían vivir felices con una forma de vida sencilla, tal y como viven los cristianos³⁰⁰.

b) Determinadas penas, si se abandona esa forma de vida:

- Lactancio expone en V,5,13 que, al ser erradicada la religión de Dios que, según él, se respetó en época de Saturno³⁰¹ los hombres perdieron el acceso al conocimiento del bien y el mal: *sublata enim Dei religione, boni quoque ac mali scientiam perdiderunt*³⁰².

c) El premio de la inmortalidad si se es fiel a ella:

- VII,11,4: [*semper beati sunt futuri*], quod his utique contigit, qui contemptis terrestribus diis et fragilibus bonis, coelestem religionem Dei sequuntur. Serán por siempre felices los que, tras haber despreciado a los dioses terrestres y los bienes perecederos,

²⁹⁹ Encontramos lo mismo en II,4,7; II,17,3 (a y b); III,10,9; V,2,8; V,19,30 y V,22,22.

³⁰⁰ Los siguientes pasajes tienen igual contexto: V,12,3 (religio [nostra]); VI,2,13 (religio coelestis); IV,28,1 (verae religionis); V,9,21; V,9,23; V,9,24; V,14,7; V,15,3; V,19,22 (a y b); V,19,24 (a y b); VI,10,2; VI,25,7; VI,25,16; VII,14,10 y VII,27,1.

³⁰¹ Cf. V,5,5.

³⁰² Igualmente en V,6,12 (divinae religionis).

profesen la religión celestial de Dios³⁰³.

D. Otras características propias de la religión de Dios:

a) Está unida a la sabiduría...

- El autor anuncia en IV,30,15 que va a tratar sobre la justicia porque ya ha hablado bastante de la religión verdadera: *sequitur ut, quoniam satis de religione vera et sapientia locuti sumus, in proximo libro de iustitia disseramus*³⁰⁴.

b) ...Aunque tiene apariencia de necedad...

- V,17,1 *ostendi quomodo iustitia similitudinem stultitiae gerat; ut appareat non sine causa decipi eos, qui putant, nostrae religionis homines stultos esse*. No se engañan los que creen que los cristianos son tontos, ya que la justicia tiene apariencia de necedad³⁰⁵.

c) ...Porque su conocimiento y los beneficios que conlleva están restringidos a unos pocos...

³⁰³ Con el mismo contexto aparece en III,12,36; III,27,13; VI,9,18 y VII,7,12.

³⁰⁴ Igualmente en V,1,11 (a) (*sapientiam cum religione coniungere*) y b (*religionis*); III,11,2 (a); IV,2,4; III,30,9 (b); IV,2,6; IV,3,4 (b); IV,3,6; IV,3,7; IV,4,1; IV,4,2 (a,b y c); IV,4,3; IV,4,4; IV,5,1 (a y b) y IV,10,4.

³⁰⁵ También en VI,21,4: *Dei religionem*.

- Se explica en VI,17,29 que los que son ajenos a la religión de Dios no pueden conocer ni las virtudes ni sus límites: *his rebus efficitur, ut neque virtutes, neque virtutum exactissimos limites nosse aut tenere possit omnino, quisquis est a religione Dei singularis alienus*³⁰⁶.

d) ...Aunque también tiene vocación de universalidad.

- Los profetas habían anunciado que Cristo convocaría a todos los pueblos a la verdadera religión de Dios: IV,14,2: *quibus ex rebus apparet, prophetas omnes denuntiasset de Christo, fore aliquando, ut [...] universas gentes ad religionem Dei veram convocaret.*

e) Es algo propio exclusivamente de los hombres, ya que los animales no la conocen:

- III,10,5: *incertum est igitur, utumne illa, quae homini tribuuntur, communia sint cum aliis viventibus: religionis certe sunt expertia.* Lactancio se pregunta si ciertas cualidades que se atribuyen al hombre no las tendrán también los animales, pero afirma que la religión es algo que es claramente exclusivo del género humano³⁰⁷.

f) Es enemiga de los demonios:

- Los demonios temen a los justos según recuerda en II,15,3, y abandonan los cuerpos de los fieles de Dios ante los conjuros lanzando imprecaciones y confesando sus nombres, no para oprobio de la religión (*non utique in obprobrium religionis*), sino de su propia dignidad³⁰⁸.

³⁰⁶ Hallamos el mismo contexto en VII,20,5 (*Dei religione*); VI,24,13 (*verae religionis*) y VII,22,14 (*unius [...] Dei cultum religionemque*).

³⁰⁷ Sobre el mismo asunto tratan III,12,27 (*religionem*) y III,10,1 (*sola religione*).

³⁰⁸ Acerca de lo mismo encontramos el pasaje V,22,23.

En resumen, los determinantes de contenido cristiano que acompañan a *religio* en los pasajes en los que está tomado en una acepción cristiana son los siguientes:

- El genitivo *Dei*: I,20,21; III,11,3; III,19,10; III,22,4; IV,1,1 8b9; IV,2,5; V,14,12; II,13,8; II,13,13; V,3,26; V,5,13; V,13,6; V,18,11; V,21,8; VI,17,29; VI,21,4; VII,11,4; VII,20,5 y VII,22,14. Encontramos pronombres o determinantes cuyo referente es Dios en I,19,2 (*cuius*); VII,26,8 (*eius*) y VI,9,18 (*sua*).

- El adjetivo *vera*: II,3,20 (a y b); II,3,21; IV,3,2 (a y b); IV,27,6; IV,27,9; IV,28,1; IV,30,15; IV,14,2 (*religionem Dei veram*) y VI,24,13.

- El adjetivo *sancta* en II,9,1 y VII,26 (epílogo).

- El adjetivo *christiana* en V,2,5.

- El posesivo *nostra* en V,5,5; V,12,3; VII,7,12 y V,17,1.

- El adjetivo *divina* en V,6,12; V,7,9 y VII,7,14.

- El adjetivo *coelestis* en VI,2,13 y VII,11,4.

Sin embargo, en todos los demás pasajes en los que *religio* también aparece con sentido cristiano, no toma el contenido cristiano de ningún adyacente concreto, sino que es el contexto el que le aporta el sentido cristiano.

II. Sin sentido cristiano:

Encontramos el término usado sin un sentido específicamente cristiano en parecido número de pasajes. En la mayoría de ellos el sustantivo aparece en plural:

A. Tomado en un sentido general, sin especificar si se trata de la cristiana o de las paganas:

- A juicio de Lactancio, no se debe aceptar ninguna religión sin sabiduría, ni ninguna sabiduría sin religión: *cuius scientiae summam breviter circumscribo, ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda*

sit nec ulla sine religione probanda sapientia (I,1,25)³⁰⁹.

B. Con el sentido de juramento sagrado aparece en el pasaje I,17,13, en el que Lactancio explica que Júpiter no pudo negarse a poner a Minerva en manos de Vulcano porque había jurado a éste por la Laguna Estigia que le concedería lo que le pidiera: *hic Iuppiter Optimus Maximus tanta religione constrictus abnuere non potuit*.

C. Referido a las religiones paganas:

a) En singular:

- I,11,38: los poetas se dejaron llevar por la religión que conocían (*vulgari consuetudine religionis inducti*) y dieron a Júpiter la categoría de dios cuando no era más que un hombre³¹⁰.

b) En plural:

- VI,2,7: *quorum [deorum] cultores, quia coeleste nihil sapiunt, etiam religiones, quibus deserviunt, ad terram revocant*. Los fieles de los dioses desconocen las cosas celestiales, por lo que reducen a la condición de terrenales a los dioses a los que sirven³¹¹.

³⁰⁹ Tomado también en un sentido general hallamos este sustantivo en II,3,14; II,4,10; II,6,6 8 (a); II,9,26; III,10,5; III,10,15; III,11,1; III,12,2 (b y c); III,20,15; IV,3,8 (a y b); IV,3,9; IV,3,20; V,14,13 (a); V,19,21 (a y b) y V,19,23 (a y b).

³¹⁰ Igualmente, encontramos este término en la forma de singular en I,15,23; I,22,3; I,22,23; I,22,26; II,2,8; II,3,15; II,3,17; II,18,2; III,1,9; IV,3,5; IV,3,22; V,19,27; V,20,13; VI,1,7 y VI,20,35.

³¹¹ Aparece también en plural y sin un sentido cristiano en V,4,8 (a) (*religiones falsas*); V,19,10 (*religionum*); IV,1,4 (*religiones*); V,4,23 (*variis [...] religionibus*); I,1,23; I,6,2; I,6,17; I,15,7; I,11,49; I,14,1; I,15,7; I,15,12; I,16,1; I,17,1; I,17,4; I,20,21; I,20,28; I,20,34; I,21,4; I,21,42; I,22,5; I,22,7; I,22,8 (a y b); I,22,9; I,23,6; II,1,1; II,1,14; II,3,1; II,3,2 (a y b); II,3,23; II,4,37; II,6,3; II,6,6 (b); II,6,10; II,6,11; II,9,13; II,17,6; II,17,10; II,17,12; III,2,1; III,17,12; III,20,15; III,30,2; III,30,9 (a); III,30,10 (a); IV,1,1 (a); IV,1,5; IV,3,19; IV,4,6; IV,10,16; V,2,7; V,13,21; V,14,13 (b); V,18,11 (b); V,19,11; V,19,28; V,20,12; VI,4,2; VII,1,3; VII,24,11 y VII,26 (epílogo (a)).

56. SACERDOS

Lactancio se refiere con este término tanto a los sacerdotes cristianos como a los judíos y paganos:

A. Referido a los sacerdotes cristianos:

- La sabiduría se une con la religión allí donde los sabios son también los sacerdotes de Dios: IV,3,7: *iidem sunt doctores sapientiae, qui et Dei sacerdotes*.

- La dignidad de *sacerdote perpetuo* se atribuye a Cristo en IV,14,20 por haber sido fiel a Dios: *propterea quia tam fidelis extitit [Christus] [...] et sacerdotis perpetui dignitatem, et regis summi honorem, et iudicis potestatem, et Dei nomen accepit*.

- En IV,29,14 Lactancio vuelve a presentar a Cristo como sacerdote: *sacerdos Summi Patris est Filius*.

Así pues, vemos que *sacerdos* toma un sentido cristiano gracias a sus adyacentes en los siguientes pasajes:

- Del genitivo *Dei* en IV,3,7.

- De los genitivos *Summi Patris* en IV,29,14.

Por el contrario, en IV,14,20 recibe el contenido cristiano del contexto general del pasaje.

B. Referido a los sacerdotes judíos:

- En IV,16,5 se narra la Pasión de Cristo: los principales entre los judíos y los sacerdotes se unieron contra Él (*primores Iudaeorum et sacerdotes ira stimulati [...] coierunt adversus eum*).

- El mismo contexto encontramos en IV,17,2, donde se narra que los sacerdotes incitaron al pueblo contra Cristo: *caetera pars populi, quae nondum ad Christum secesserat, a sacerdotibus incitabatur, ut impium iudicaret eum*.

- En IV,14,12, al explicar una profecía de Zacarías³¹² que

³¹² Zach. 3, 1: *Et ostendit mihi Dominus Deus Iesum sacerdotem magnum stantem ante faciem angeli Domini [...]; et angelus Domini stabat, et testificabatur ad Iesum dicens: Haec dicit Dominus omnipotens: si in viis meis*

Lactancio cree referente a Jesús, se habla del hijo de Josedec; Josué, que era sacerdote: sacerdote *Iesu filio Iosedech*. Acerca de esta misma persona trata en IV,14,13: [*filius Iosedech*] sacerdos.

C. Referido a los sacerdotes paganos:

- En IV,27,12 el autor recuerda que ni los sacerdotes de Esculapio ni los de Apolo pueden librar a los hombres de los demonios: *iubeat utriuslibet [Aesculapii et Apollinis] sacerdos, dei sui nomine, ut nocens ille spiritus excedat ex homine: nullo id pacto fieri potest*³¹³.

Para aludir a los sacerdotes paganos Lactancio también usa el sustantivo *antistes*: *alii religionis antistites* (IV,3,4).

57. SACERDOTIVM

Al igual que ocurría con el término *sacerdos*, podemos encontrar este sustantivo en una acepción cristiana, judía o pagana:

ambulaveris, et praecepta mea servaveris, tu iudicabis domum meam [...]. Audi itaque, Iesu sacerdos magne (IV,14,7-9).

³¹³ Lo encontramos igualmente referido a los sacerdotes paganos en V,9,16; I,21,16; I,17,7; I,21,36; I,21,20 y V,19,10.

A. Sacerdocio cristiano:

En dos pasajes lo hallamos referido a Cristo, que es el *sacerdote eterno*³¹⁴:

- El autor explica en IV,14,3 que Cristo tendrá el sacerdocio eterno de la Iglesia: *cuius templi [Ecclesia], et magni, et aeterni quoniam Christus fabricator fuit, idem necesse est habeat in eo sacerdotium sempiternum*.

- Lactancio habla de la profecía de Zacarías³¹⁵ y expone que el sacerdocio eterno del que se habla en ella pertenece a Jesús, no al Josué sucesor de Moisés ni al Josué hijo de Josedec: *quis autem futurus esset, cui Deus aeternum sacerdotium pollicebatur, Zacharias etiam nomine posito apertissime docuit*.

- Por último, en IV,30,5 se trata acerca de los que se apartaron de la Iglesia y dieron origen a las herejías porque su fe no era firme y se preocupaban más de las riquezas y la gloria que del sacerdocio: *sed ii quorum fides fuit lubrica cum Deum nosse se et colere simularent, augendis opibus et honori studentes, affectabant maximum sacerdotium*.

Vemos que en estos tres pasajes *sacerdotium* recibe una acepción cristiana del contexto, ya que los adjetivos que lo acompañan, *sempiternum*, *aeternum* y *maximum*, no son de sentido específicamente cristiano.

B. Sacerdocio judío:

- Para explicar la etimología del nombre de Cristo, el Ungido, Lactancio habla del óleo sagrado con el que se ungía a los sacerdotes y a los reyes entre el pueblo judío: *erat Iudaeis ante praeceptum, ut sacrum unguentum, quo perungi possent ii, qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum*.

³¹⁴ Cf. *sacerdos*.

³¹⁵ Cf. *sacerdos*, en IV,14,12.

C. Sacerdocio pagano:

- El autor trata en IV,3,8 acerca de los filósofos que reciben el sacerdocio de los dioses: *nec tamen moveat quemquam, quia saepe factum est, et fieri potest, ut philosophus aliquis deorum suscipiat sacerdotium*³¹⁶.

58. SACRAMENTVM

En general, Lactancio usa principalmente este vocablo con el sentido cristiano de *misterio revelado* concerniente a Dios, a algo referido a Él o a todas las verdades reveladas, normalmente misteriosas, que constituyen el núcleo de la religión cristiana. Sin embargo, también encontramos *sacramentum* sin una acepción cristiana en dos pasajes, lo que demuestra que, a juicio del autor, este término no tenía por sí mismo un contenido cristiano.

I. Tomado en una acepción cristiana:

A. Misterio de la existencia de Dios:

- No es raro, según se explica en V,3,17, que Hierocles no entendiera las Sagradas Escrituras, ya que, según Lactancio, los judíos, a quienes se confió el misterio de Dios, tampoco las entendieron: *non est mirum, si tu [Hierocles] [...] nihil prorsus intelligis eorum quae legisti; cum Iudaei, qui a principio prophetas lectitaverant, quibusque sacramentum Dei fuerat assignatum, tamen quid legerent, ignoraverint.*

³¹⁶ También lo hallamos sin un sentido cristiano en I,15,17 y I,17,3, referido en ambos casos a sacerdocios del pueblo romano.

- En VI,8,10 Lactancio, tras citar un pasaje de Cicerón sobre la ley verdadera³¹⁷, expresa su asombro ante el hecho de que éste hable tan acertadamente sin conocer el misterio de Dios: *quis sacramentum Dei sciens, tam significanter enarrare legem Dei posset, quam illam homo [Cicero] longe a veritatis notitia remotus expressit?*.

B. Misterios referentes, en general, a la religión cristiana:

a) El sintagma *sacramentum veritatis* aparece en dos pasajes: en II,15,2 se explica que los demonios hacen daño a los que están alejados del sacramento de la verdad: *[daemones] nocent illi quidem, sed iis a quibus timentur, quos manus Dei potens ut excelsa non protegit, qui profani sunt a sacramento veritatis*³¹⁸.

b) *Sacramentum divinum / coeleste*. Determinado por estos adjetivos aparece en los siguientes pasajes:

- El autor opina en II,3,21 que los sabios desconocían la verdadera religión, que es misterio divino y secreto celestial: *videre enim nullo modo poterant [sapientes] quare aut a quo et quemadmodum religio vera opprimeretur, quod est divini sacramenti et coelestis arcani: id vero nisi doceatur, aliquis scire nullo pacto potest*³¹⁹.

- V,9,11: *si quis autem doloris vel mortis metu, vel sua perfidia coeleste sacramentum deseruerint, et ad funesta sacrificia consenserint, eos laudant, et honoribus mactant, ut eorum exemplo caeteros illiciant*. En este pasaje, en el que hallamos el adjetivo *coeleste* junto a *sacramentum*, se dice que, si alguien reniega de su fe cristiana, es alabado por los paganos.

³¹⁷ Cic., rep. 3, 22, apud E. Sánchez Salor, op. cit. II, 203.

³¹⁸ Encontramos el mismo sintagma en IV,13,13.

³¹⁹ El adjetivo *divinum* referido a *sacramentum* también aparece en VII,7,10 (*divini sacramenti*) y VII,22,2 (*mysterium divini sacramenti*).

c) *Sacramentum verae / divinae religionis:*

- IV,8,2: *quae duplex nativitas eius [Filii] magnum intulit humanis pectoribus errorem, circumfuditque tenebras etiam iis, qui verae religionis sacramenta retinebant.* Lactancio cree que el doble nacimiento del Hijo (como Dios y como hombre) sirvió de escándalo incluso para los que profesaban los misterios de la verdadera religión.

- En V,7,9 se habla de la época en que fue enviada la justicia a los hombres; esta época no recibe el calificativo de dorada porque el mal fuera abolido en ella; por el contrario, se mantuvo la oposición entre el bien y el mal porque dicha oposición es la que explica el misterio de la religión divina: *haec nimirum causa efficit, ut quamvis sit hominibus missa iustitia, tamen aureum saeculum non esse dicatur; quia malum non sustulit [Deus] ut retineret diversitatem, quae sacramentum divinae religionis continet sola.*

d) *Sacramentum* sin adyacentes de contenido cristiano:

- Lactancio anuncia en IV,10,5 que va a narrar la Historia de la Salvación desde el comienzo: *nunc a principio totius sacramenti origo narranda est.*

- El autor se queja en V,1,26 de que la obra de Cipriano está sólo dirigida a los que conocen el misterio (de la religión): *hic [Cyprianus] tamen placere ultra verba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt, quae locutus est, et ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur*³²⁰.

C. En concreto, referido al misterio de la creación del hombre y del mundo. Según el autor, el mundo fue creado para el hombre, y el hombre, a su vez, para adorar a Dios:

³²⁰ También lo hallamos en V,2,15, (sacramenti) y VII,24,10 (sacramento).

- III,30,8: *qui vult sapiens ac beatus esse, audiat Dei vocem, discat iustitiam, sacramentum nativitatis suae norit*. Para que el hombre sea sabio y feliz debe conocer el misterio de su nacimiento, es decir, que fue creado para adorar a Dios³²¹.

En resumen, el concepto cristiano de *misterio divino* expresado mediante el término *sacramentum* presenta las siguientes características:

- El hombre no puede llegar a conocer ese misterio por sí mismo, sino que le tiene que ser enseñado por la divinidad.

- Así, los que han sido iniciados en el conocimiento de ese misterio saben cuál es la verdad acerca de todo.

- Por el contrario, los no iniciados (*profani*, VII,24,10) desconocen la verdad. En consecuencia, encontramos en estos pasajes verbos que se centran en los conceptos de *conocer* (*noscere, cognoscere, scire*) o *desconocer* (*ignorare, nescire*).

- Podemos poner este término en relación con otros tres de sentido parecido, usados asimismo por Lactancio: *mysterium*, *arcanum* y *sacrarium*. Estos tres vocablos, junto con *sacramentum*, parecen tener, en general, el mismo sentido, ya que todos aluden principalmente al misterio de Dios y de su religión, si bien encontramos los siguientes rasgos propios del significado de cada uno de ellos:

1. *Arcanum*, que aparece en veintitrés pasajes, en dieciocho de ellos con una acepción cristiana, es el más rico en cuanto a matices de sentido. Alude en bastantes ocasiones a las Sagradas Escrituras y es usado también como adjetivo, características ambas de las que carecen *mysterium* y *sacramentum*.

2. *Mysterium* aparece tomado por Lactancio en ocho pasajes con un sentido cristiano, y en diez sin dicho sentido, lo que hace pensar que, para el autor, éste era un término más neutro en cuanto al significado. De hecho, Mohrmann³²² señala que

³²¹ El mismo contexto aparece en V,17,15 (*sacramentum hominis*); II,18,1 (*sacramentum hominis*) y VII,3,14 (*sacramentum mundi et hominis*).

³²² Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 98-99 y 233 ss.

se trata de un vocablo rechazado por los hablantes cristianos por su estrecha relación con *mysteria*, término usado para aludir a los cultos místéricos paganos.

3. *Sacramentum* alude en un pasaje a ciertos ritos o costumbres de la religión judía, y Lactancio lo usa especialmente para referirse al misterio de la creación del hombre. En general, es el término más usado de los tres, ya que lo encontramos en veinte pasajes, en dieciocho de los cuales tiene un sentido cristiano.

4. *Sacrarium* aparece en sólo dos pasajes en los que parece que alude a los misterios de Dios, sin ningún matiz especial en el sentido.

II. Referido al ámbito del judaísmo:

- Los judíos pretextaban contra Jesús que despreciaba la circuncisión y rechazaba la abstinencia de la carne de cerdo: V,17,1: *sed [Iudaei] [...] alias causas praeferabant [adversus Christum] quod circumcisionem vacuefaceret, quod abstinenciam suillae carnis auferret. In quibus rebus iudaicae religionis sacramenta consistunt.*

III. Con una acepción pagana:

- Se explica en II,9,21 que las bodas paganas se oficiaban mediante el rito del fuego y el agua: *ideoque a veteribus institutum est ut sacramenta ignis et aquae nuptiarum foedera sanciantur.*

Por tanto, parece que *sacramentum*, tomado en una acepción pagana, tiene el sentido de rito *sagrado*, mientras que, con contenido cristiano, se refiere al *misterio o misterios de Dios revelados a los hombres*. Es mucho más frecuente encontrar este último sentido, ya que sin un contenido específicamente cristiano sólo aparece en dos ocasiones.

Mohrmann³²³ indica que, desde los primeros textos cristianos, ya aparecía *sacramentum* como traducción de *μυστήριον*, tras haber sido rechazados otros como *sacra*, *initia*, *arcana*, *mysteria* y *mysterium*. Este término, tomado de la lengua profana donde tenía tanto el matiz jurídico como el religioso, se refería en los textos cristianos primitivos más bien a un concepto concreto y sacramental, antes que a la noción teológica y abstracta que representaba en origen el vocablo griego *μυστήριον*. Sin embargo, es probable que este término griego sufriera una evolución posterior que le llevó a expresar asimismo el sentido concreto y sacramental de la noción de *misterio*. Así, el *sacramentum* de la lengua corriente, que tenía una estructura semasiológica muy variada, habría sido usado por los traductores de la Biblia para verter al latín el vocablo griego en todos sus sentidos. Sin embargo, al final no pudo suplantarlo completamente a *mysterium*³²⁴.

V. Loi³²⁵ señala que este término tiene el sentido principal de *verdad arcana revelada por Dios y, por ello, sagrada*. Para expresar este mismo concepto suele usar también perífrasis equivalentes como *veritas id est arcanum Dei*³²⁶, *doctrina Dei et coeleste arcanum*³²⁷, *veritas revelata divinitus*³²⁸ y *doctrina sanctorum prophetarum*³²⁹. Le corresponden los sinónimos *mysterium* y *arcanum*, a la vez que se le pueden asignar otros sentidos secundarios, como los de *obligación sagrada*, *observancia religiosa*, *rito religioso simbólico*, *lazo sagrado* e *instrumento de la Revelación*, de los cuales sólo los de obligación y lazo sagrado tiene precedentes en la latinidad clásica, mientras que

³²³ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 234-237.

³²⁴ Cf. este término.

³²⁵ V. Loi, "Per la storia del vocabolo *sacramentum*: *sacramentum* in Lattanzio", *VChr.* 18, 1964, 106-107.

³²⁶ I, 1, 5.

³²⁷ IV, 8, 8.

³²⁸ I, 1, 19.

³²⁹ VII, 26, 8.

el sentido central, es decir, el de Revelación, es exclusivo del latín cristiano, y parece tener origen en parte en las Sagradas Escrituras.

59. SACRARIVM

Lo encontramos sólo en dos pasajes y, aunque el escaso número de datos hace difícil sacar conclusiones, parece que en ambos presenta un sentido semejante al de *sacramentum*, *mysterium* y *arcanum*:

- Los poetas habían hablado ya de la creación del hombre con algunos datos acertados, aunque no todos, ya que no habían tenido acceso a las Escrituras porque éstas se encontraban *in sacrario Dei*: II,10,6: *nullas enim litteras veritatis attingerant [poetae], sed quae prophetarum vaticinio tradita in sacrario Dei continebantur*. El profesor Sánchez Salor³³⁰ traduce *in sacrario Dei* como *en el santuario de Dios*, pero parece que no se ha de descartar la interpretación como el *misterio* o el *secreto* de Dios. Sin embargo, Monat³³¹ también señala que Lactancio conserva en este pasaje la costumbre de los cristianos africanos de usar el término *sacrarium* para nombrar el *Templo de Jerusalén* o, al menos, la parte del Templo donde se conservaban las Sagradas Escrituras.

- VII,3,14: *nostrum hoc officium est, sacramentum mundi et hominis exponere, cuius illi [Stoici] expertes, sacrarium veritatis nec attingere, nec videre potuerunt*. A juicio del autor, su obligación es exponer el *misterio del hombre y del mundo*³³², misterio que ignoran los estoicos porque no pueden acceder al secreto o misterio de la realidad.

En ambos pasajes el término recibe una acepción cristiana gracias al contenido del adyacente -los genitivos *Dei* y

³³⁰ E. Sánchez Salor, *op. cit.* I, 217.

³³¹ P. Monat, *op. cit.*, Paris 1982, 36.

³³² Cf. *sacramentum*.

veritatis- y del contexto general.

Monat³³³ expone que en la lengua de los autores del clasicismo pagano este término designaba el lugar donde se conservaban los objetos del culto y, por extensión, los santuarios. No aparece en Cipriano, pero en Tertuliano alude a varios santuarios y una vez al Templo de Jerusalén. Lactancio, como queda dicho, lo usa también en este sentido, pero en el *Epítome* lo toma en un sentido figurado al recomendar a aquel que quiera conocer mejor los fundamentos bíblicos de la fe que *se acerque al misterio de las escrituras celestiales*³³⁴, lo cual parece sugerir un peregrinaje a las fuentes, y no un desplazamiento material hacia un santuario donde se guardasen las Escrituras. Pretende hacer patente que, si los filósofos antiguos no habían podido penetrar en el recinto sagrado de los judíos (*sacrarium*), ahora es fácil acceder al nuevo Santuario cristiano, que es el *corpus* de las Escrituras que contienen la verdad revelada.

60. SACRILEGIUM

Sólo hallamos este sustantivo en dos pasajes tomado en una acepción cristiana, frente a los siete pasajes en los que aparece sin contenido cristiano:

A. Con sentido cristiano:

- En IV,27,5 se narra el sacrilegio que supuso el asalto que ordenaron realizar los príncipes paganos contra el templo de Dios en Bitinia como castigo a los sacerdotes cristianos, que impedían que los paganos efectuasen sus sacrificios y adivinaciones al poner en fuga a los demonios (es decir, los dioses paganos según

³³³ P. Monat, *op. cit.*, 36-37.

³³⁴ Lact. *epit.* 65, 8: *adeat ad sacrarium caelestium litterarum.* Apud P. Monat, *op. cit.*, 36-37.

Lactancio) haciendo la señal de la Cruz: *quod cum intellegerent aruspices [...] conquerentes profanos homines sacris interesse, egerunt principes suos in furorem, ut expugnarent Dei templum, seque vero sacrilegio contaminarent, quod gravissimis persequentium poenis expiaretur.*

- II,4,7: [veritas est] ubi sacrilegium fieri non potest. La verdad, según Lactancio, está donde no pueda tener lugar el sacrilegio. Para el autor, el saqueo de templos y otras formas de sacrilegio son propias de las religiones paganas, que dan excesiva importancia a las cosas materiales.

B. Sin sentido cristiano:

- En V,9,16 se refiere a los sacrilegios cometidos contra los dioses: *non enim de nostro, sed ex illorum [impiorum] numero semper existunt [...] qui [...] sacrilegia committant, et deorum, quos colunt, templa dispoliunt.* El autor se queja de que los paganos llaman impíos a los cristianos cuando son ellos los que cometen acciones abominables, como los sacrilegios contra sus propios dioses³³⁵.

61. SALVS

Es mucho más frecuente hallar este sustantivo tomado en una acepción cristiana que en una pagana, ya que aparece en ocho pasajes con el sentido cristiano de *salvación espiritual* y sólo en tres con el pagano de *salud*.

A. Con el sentido cristiano de salvación del alma:

- En IV,30,11 se presenta a la Iglesia Católica como la única vía para alcanzar la salvación eterna: *hic [Catholica Ecclesia] est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei, quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae*

³³⁵ También lo hallamos sin contenido cristiano en los pasajes II,4,16; II,4,20; II,4,21 y II,4,25, que tratan sobre los sacrilegios cometidos por el tirano Dioniso de Siracusa, así como en II,4,35 y II,4,36, acerca de los sacrilegios de Verres.

alienus est.

- IV,30, 12: *neminem sibi oportet pertinaci concertatione blandiri. Agitur enim de vita et salute: cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et extincta erit.* Según Lactancio, no conviene contemporizar con los paganos porque está en juego la vida y la salvación espiritual.

- El motivo por el que Dios envió a su Hijo lo vemos expuesto en IV,11,15: *sed tamen quoniam clemens et pius erga suos Deus, ad eos ipsos eum misit quos oderat, ne illis in perpetuum salutis viam clauderet*³³⁶.

Así pues, vemos que en casi todos los pasajes lo que aporta una acepción cristiana a *salus* es el contenido del contexto, ya que los adyacentes que lo acompañan no tienen un sentido específicamente cristiano (*aeterna, nostra, sua*), incluso es algo habitual que lo encontremos sin determinación de ningún tipo. Lactancio asocia normalmente el concepto de *salvación espiritual* con el de *vida* (IV,30,11: *vitae ac salutis aeternae*; IV,30,12: *vita et salute*; V,1,9: *vitam lucemque [...] salutis suae*; y IV,17,17: *vitae ac salutis*). Como ya se vio en el estudio de términos como *inferi* o *coelum*, para el apologeta la única vida real es la de los bienaventurados que habitan en el cielo junto a Dios, ya que el infierno es un lugar de muertos, de manera que el concepto de *salvación espiritual* es equivalente al de *vida*.

³³⁶ Asimismo, aparece en IV,17,17 (*vitae ac salutis nostrae*); III,30,3 (*una salus in hac doctrina*) y V,1,9 (*ipsi saluti suae repugnant*); IV,29,14 (*dux salutis [Dei Filius est]*); VI,9,24 (*in hoc [Deo] est spes omnis ac salus hominis*).

El autor también usa el sustantivo *salubritas* tomado en el mismo sentido de salvación: V,8,10: *denique ad regendos homines non opus esset tam multis et tam variis legibus [...] neque carceribus [...], cum praeceptorum coelestium salubritas humanis pectoribus infusa, ultro ad iustitiae opera homines erudiret.*

B. Sin sentido cristiano:

- En I,11,42 se explica que el verbo *ayudar* (*iuvare*) no conviene a Dios, ya que Él es un verdadero padre y ese verbo no expresa todo el beneficio que se recibe de un padre, puesto que por Él existimos, Él nos da la vida, nos concede salud y cuida de nosotros: *a quo fingimur, animamur, illuminamur, qui nobis vitam impertit, salutem tribuit, victum multiplicem sumministat.* En consecuencia, es el contexto el que hace pensar que aquí *salus* tiene simplemente el sentido de *salud del cuerpo*, ya que se encuentra dentro de una enumeración de beneficios necesarios para la vida terrena del hombre.

- Igualmente, en VI,12,1 el autor afirma que deben usarse las riquezas, no para el disfrute personal, sino para el bien de muchos: *non uti opibus ad propriam unius voluptatem, sed ad multorum salutem.* Por el contexto parece que no se puede traducir *salus* como *salvación* porque no se ve cómo las riquezas pueden conseguir la salvación espiritual del hombre.

- Por último, en IV,17,1 se afirma que los sacerdotes decidieron destruir a Jesús porque no cumplía la ley que ordenaba descansar en sábado, sino que la infringía cuando se trataba de sanar a los enfermos: *quod sabbatis non vacaret, operans in salutem hominum.*

62. SANCTITAS

Aparece siempre tomado en la acepción cristiana de *santidad*, si bien sólo lo encontramos en seis pasajes, y en todos ellos recibe el contenido cristiano del contexto:

- Lactancio cita a Persio para demostrar que es superfluo en la religión todo aquello que fomente la avaricia y no la santidad: II,4,10: *non placebat Persio quod aurea vasa templis inferantur, supervacuum putanti esse inter religionis quod non sanctitatis, sed avaritiae sit instrumentum*. Evidentemente, el concepto que Persio y Lactancio tenían de la santidad era diferente, ya que el primero tomaba el término en su acepción pagana. Pero parece que a Lactancio le interesa interpretar aquí *sanctitas* con el sentido cristiano de *santidad*, razón por la cual lo incluyo como cristianismo.

- En VI,5,16 se explica que, si se reprime el impulso de la lujuria, todas las personas conservarán su santidad: *item si ardor libidinum comprimatur, omnis aetas et sexus retinebit suam sanctitatem*.

- VII,26 (epílogo): *tu [Constantine] vero et morum ingenta sanctitate, et veritatis et Dei agnitione in omni actu iustitiae opera consummas*. El autor, al final de su obra, se dirige al Emperador Constantino para decirle que siempre realiza obras de justicia por la innata santidad de sus costumbres y por su conocimiento de Dios y la verdad³³⁷.

63. SCRIPTURA

Este término aparece sólo en seis pasajes, y en todos ellos está tomado en la acepción cristiana de *Sagradas Escrituras*, independientemente de que vaya o no acompañado por un adyacente de contenido cristiano:

a) Lo encontramos determinado por el adjetivo *sacra* en dos pasajes:

³³⁷ Con el mismo sentido lo encontramos en VI,23,8 (*[animas] ad sanctitatem genitas*); VI,23,31 (*potest vacare domesticae sanctitati*) y VII,26 (epílogo) (*virtutis et sanctitatis exempla praeberes*).

- IV,5,9: *quae omnia eo profero, ut errorem suum sentiant, qui Scripturam Sacram coarguere nituntur, tamquam novam et recens fictam, ignorantes ex quo fonte sanctae religionis origo manaverit.* El autor argumenta ante la acusación que hacen los paganos de que las Sagradas Escrituras fueron compuestas recientemente: en el capítulo cinco del libro IV establece una cronología del pueblo judío desde Moisés hasta el regreso del destierro en Babilonia y la compara con la cronología de la Historia griega y romana.

- En V,2,13 se habla de los dos libros que escribió Hierocles en los que acusa a las Escrituras de incurrir en contradicciones: *in quibus [duobus libellis] ita falsitatem Scripturae Sacrae arguere [Hierocles] conatus est, tamquam sibi esset tota contraria.*

b) El adjetivo *sancta* lo acompaña en:

- V,1,15: *nam haec in primis causa est, cur apud sapientes, et doctos et principes huius saeculi Scriptura Sancta fide careat, quod Prophetarum communi ac simplici sermone, ut ad populum, sunt locuti.* Para el autor, las Escrituras no gozaron de fiabilidad entre los cultos y poderosos porque estaban escritas en un lenguaje sencillo.

- IV,20,1, en el que se expone que Jesús se apareció a sus discípulos en Galilea y les explicó las Sagradas Escrituras: *profectus ergo in Galilaeam, [...] discipulis iterum congregatis Scripturae sanctae litteras, id est, prophetarum arcana patefecit.* Monat³³⁸ indica que resulta extraño que Lactancio explique en el libro IV un término que, como *scriptura*, ya había usado varias veces en su obra. Por ello, dicho autor afirma que la expresión *prophetarum arcana* no constituye una explicación propiamente dicha, que desarrolle al término precedente, sino más bien una restricción: se refiere sólo a la Ley y los Profetas, según la fórmula tradicional recogida un poco más abajo³³⁹. Esta parte profética es, a juicio de Lactancio, aquella que, al contrario de lo que ocurre con la Ley Antigua, no puede pasar, y es asimismo la más racional.

³³⁸ P. Monat, *op. cit.*, 220.

³³⁹ IV,20,4.

c) Sin ningún complemento aparece en:

- IV,20,4, donde se establece que las Escrituras están divididas en dos *Testamentos*: *verum Scriptura omnis in duo Testamenta divisa est.*

- V,4,4: *non enim Scripturae testimoniis, quam ille [Demetrianus] utique vanam, fictam, commentitiamque putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus.* Lactancio reprocha a Cipriano que intentara rebatir a Demetriano, un magistrado cartaginés que culpaba a los cristianos de todas las calamidades, valiéndose únicamente de testimonios sacados de las Escrituras, en las que el pagano no cree.

Por tanto, en ambos casos sabemos que se habla de las Escrituras Sagradas por los conceptos de los trata el contexto general de los pasajes mencionados.

Podemos relacionar este sustantivo con otros como *Litterae*, *arcanum* o *testamentum*. Destaca el hecho de que *Litterae* siempre aparezca en plural, mientras que, como hemos visto, hallamos *Scriptura* sólo en singular. Asimismo, *arcanum* con su sentido de *Sagradas Escrituras*, tomado siempre en la forma de plural, se refiere principalmente al *Génesis*, si bien hace alusión a los libros de los Profetas en un pasaje.

Monat³⁴⁰ indica que Lactancio usa este término en singular y sin determinante cuando le interesa resaltar la unidad de las Sagradas Escrituras, y en plural sin determinante cuando se refiere al *Antiguo Testamento*, en contra de lo que hace Cipriano. Usa como adyacentes de *scriptura* los adjetivos *sancta* y *sacra*; el primero aparece también en Tertuliano y Cipriano, pero no así el segundo, rechazado porque recuerda a los misterios paganos y porque se trataba de un sintagma muy usado por los judíos latinos como traducción de la expresión *ἱεραὶ γραφαί*. Lactancio, sin embargo, puesto que escribe para paganos, no ve la necesidad de resaltar las diferencias entre los judíos y los cristianos, sino

³⁴⁰ P. Monat, *op. cit.*, 39.

que, al contrario, insiste en la idea de que hay *dos Testamentos* y un *solo Testador*. Si el epíteto *sacra* le sirve para que los paganos entiendan el aspecto sagrado de las Escrituras y coloquen éstas al menos en el mismo nivel de aquellas a las que ellos llaman así, como los oráculos, no ve razón para evitar el término. Por eso lo usa en pasajes que tienen que ver con la revelación del orden o la Historia del mundo.

Monat³⁴¹ concluye el estudio de la terminología que usa Lactancio para referirse a las Sagradas Escrituras indicando que el apologeta utiliza la terminología africana, pero sin la distribución estricta de sus predecesores, ya que no da siempre el mismo nombre a cada obra de las Sagradas Escrituras. Imita claramente a Tertuliano y , como a él, no le importa rechazar su propia terminología y usar la de sus adversarios para hacerse entender, si hace falta. No sigue a Cipriano, a quien reprocha errores tácticos³⁴². No aporta términos nuevos, sino que se limita a un repertorio reducido, e incluso da la impresión de dar un paso atrás al recurrir a expresiones ciceronianas. Su originalidad se basa en saber adaptar los modelos a sus fines: en las *Instituciones Divinas* conserva los términos menos chocantes para los paganos, mientras que en el *Epítome*, obra dirigida a los cristianos, eso parece preocuparle menos. Usa los determinantes que le convienen para marcar el carácter divino, misterioso o sagrado de la Escritura, y así hace ver a los profanos que allí encontrarán enseñanzas como en cualquier obra humana, pero de otro orden.

³⁴¹ P. Monat, *op. cit.*, 39-40.

³⁴² V,1,26-27 y V,4,3-4.

64. SPIRITVS

En las *Instituciones Divinas* casi siempre aparece este sustantivo, de sentido muy amplio, referido a un concepto cristiano:

I. Con sentido cristiano:

A. Con el significado de *Espíritu Santo*, *Espíritu de Dios*:

a) Determinado por el genitivo *Dei* (o por algún vocablo que lo represente) aparece en seis pasajes:

- En IV,18,31 se hace exégesis del Salmo 21³⁴³. Lactancio cree que el salmista no hablaba sobre sí mismo, ya que David jamás sufrió nada semejante, sino que a través de él hablaba el Espíritu de Dios, que era quien iba a sufrir esos tormentos mil quinientos años después: *sed Spiritus Dei per eum [David] loquebatur, qui fuerat illa passurus post annos mille et quinquaginta*. Así pues, parece que, o bien identifica al Espíritu Santo con Cristo, o bien el sintagma *Spiritus Dei* se refiere simplemente a Dios, sin distinción de Persona. Esta indistinción parece estar presente también en I,5,3 y I,5,11, donde el apologeta alude al concepto que los poetas paganos tenían de Dios como *un solo espíritu que gobierna todo*.

- VII,12,16: *nam interire prorsus anima non potest; quoniam ex Dei spiritu, qui aeternus est, originem cepit*. El alma no puede morir porque tiene su origen en el Espíritu de Dios, que es eterno.

- Con el mismo genitivo aparece en VII,18,1 (*Dei spiritu*) y IV,14,15 (*spiritus Dei*), donde hace referencia al Espíritu de Dios como *inspirador de los Profetas*; en IV,15,3 (*Spiritus Dei*), en el que se trata sobre el Bautismo de Cristo, y el sintagma *Spiritus Dei* alude al Espíritu Santo, que descendió en forma de paloma; y por último lo encontramos en IV,12,2 (*spiritu Dei*), donde se hace

³⁴³ *Effoderunt manus meas et pedes meos...*

referencia a la Encarnación de Cristo por obra del Espíritu Santo.

- Encontramos en II,12,3 el determinante posesivo *sui*, referido a Dios como poseedor, complementando al sustantivo *spiritus*: *spiritus sui*.

b) Determinado por el adjetivo *divinus*:

- El autor anuncia en V,1,11 que ha terminado el trabajo que había programado con la ayuda del Espíritu Santo: *quod erat officio suscepti muneris, divino Spiritu instruite, ac suffragante ipsa veritate, complevimus*.

- IV,5,5: *testati sunt enim sub quo quisque [Prophetae] rege divini Spiritus fuerit passus instinctum*. Es fácil, según Lactancio, averiguar cuándo hicieron los profetas su vaticinios, ya que cada uno da el nombre del rey bajo cuyo mandato recibió la inspiración del Espíritu³⁴⁴.

c) Acompañado por el adjetivo *sanctus*:

- IV,12,1 (a): *descendens itaque de coelo sanctus ille Spiritus Dei sanctam Virginem, cuius utero se insinuaret, elegit*. En este pasaje, en el que el genitivo *Dei* también determina a *Spiritus*, se narra la concepción de Cristo.

- En IV,11,1 Lactancio explica por qué Dios llenó a los profetas del Espíritu Santo y los envió al pueblo judío: *cum saepe Iudaei praeceptis salutaribus repugnarent [...] tum Deum iustos et electos viros Spiritu Sancto implebat, prophetas in media plebe constituens*.

d) Sin ningún determinante de contenido cristiano. En estos pasajes, *spiritus* toma una acepción cristiana de los conceptos que aparecen en el contexto:

- David, en el Salmo primero, previendo según Lactancio el crimen que iba a cometer, dijo: *Feliz quien no sigue el consejo*

³⁴⁴ Lo encontramos asimismo en IV,12,1 (b) (*divino Spiritu*), IV,6,6 (*divino spiritu*); VI,3,11 (*divinum [...] spiritum*) y VII,24,9 (*divino Spiritu*).

de los impíos (IV,16,6: *nam et David, in principio Psalmorum suorum, providens in spiritu quantum facinus admissuri essent, "beatum esse - ait - qui non abierit in consilio impiorum"*). Si bien el profesor Sánchez Salor traduce *providens in spiritu* por *previendo en su mente*³⁴⁵, parece que no ha de rechazarse por completo la interpretación en *Espíritu*, es decir, *vaticinando inspirado por el Espíritu de Dios*, por dos razones:

1. Porque en otros contextos Lactancio usa fórmulas semejantes para hablar de la inspiración profética que aporta el Espíritu. Así ocurre en IV,18,31 (cf. *supra*), V,3,19 y II,8,48 (cf. *infra*).

2. Porque en Mateo 22,43 Jesús trata también acerca de un Salmo con estas palabras: *¿Pues cómo David, hablando en Espíritu, le llama Señor diciendo: "siéntate a mi derecha"?*.

- El autor, en V,3,19, defiende a Cristo de la acusación de ser un mago que le hacen algunos paganos: lo sería si no fuera porque todo lo que hizo había sido anunciado por los profetas, inspirados por un mismo Espíritu: *fecit [Iesus] mirabilia: magum putassemus, ut et vos nunc putatis, et Iudaei tunc putaverunt, si non illa ipsa facturum Christum prophetae omnes uno Spiritu praedicassent*.

- En II,8,48 argumenta que Dios creó el mundo mediante citas de las Siblias, de Trismegisto y de los profetas, que lo habían testificado con un solo Espíritu: *qui opus mundi et opificium Dei uno spiritu et pari voce testantur*.

- Presenta en I,8,2 al Espíritu como Aquel que sostiene la obra de Dios: *dubitet vero aliquis an quicquam difficile aut impossibile sit Deo, qui tanta tamque mirifica opera providentia excogitavit, virtute constituit, ratione perfecit, nunc autem spiritu sustentet [...]*³⁴⁶.

De todos estos pasajes en los que se habla sobre el Espíritu Santo podemos deducir que Éste presenta las siguientes características según Lactancio:

³⁴⁵ E. Sánchez Salor, *op. cit.* II, 53.

³⁴⁶ Aparece también sin determinación de contenido cristiano en I,5,3; I,5,11 (para estos dos primeros pasajes, cf. el apartado clasificado como A.a.); I,5,12; IV,8,12 y VII,25,1.

- Es eterno (VII,12,16).
- Inspira a los profetas y habla por ellos (IV,5,5; IV,11,1; IV,14,15; IV,16,6; IV,18,31; IV,3,19; VII,18,1 y VII,24,9).
- Instruye a los cristianos en las verdades de la fe (VI,1,1).
- Engendró al Hijo de Dios en la Virgen (IV,12,1).
- Descendió en forma de paloma en el Bautismo de Jesús (IV,15,3).
- Es el origen de todas las almas (VII,12,4).

B. Con el sentido de alma, espíritu:

a) Referido al alma de Cristo:

- Cristo, según lo que dice Lactancio en IV,6,1, fue engendrado por Dios antes de la Creación del mundo como un espíritu incorruptible y santo: *Deus igitur machinator constitutorque rerum [...], antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem Filium nuncuparet.*

- En IV,13,5 el autor asegura que Cristo era Dios en espíritu y hombre según la carne: *factus est et Dei Filius per spiritum, et hominis per carnem*³⁴⁷.

³⁴⁷ El mismo concepto aparece en IV,19,2 (*ultro spiritum posuit*); IV,25,4 (*pater spiritus eius Deus [erat]*); IV,13,13 (*secundum spiritum Deus fuerit*); IV,29,4 (*et Filius Patrem [cum faciat] una utique mens, unus spiritus [...] est*); IV,26,32 (*quia spiritum deposuerat*); IV,8,1 (*illum bis esse natum; primum in spiritum, postea in carnem*); IV,8,9 (a) (*procedentem de ore suo vocalem spiritum*) y IV,26,31 (*deponendi spiritum et resumendi*).

Quizá habría que diferenciar entre aquellos pasajes en los que *spiritum* se refiere al alma del Cristo encarnado, por oposición a su cuerpo, es decir, el alma que tienen también los hombres, frente a aquellos otros en los que se alude a Cristo como Hijo de Dios, que es sólo Espíritu. Sin embargo, la diferencia es borrosa y hay un pasaje, IV,25,4, en el que parecen encontrarse ambas acepciones.

b) Referido al alma del hombre:

- La mayoría de estos pasajes explica la diferencia o la oposición entre el alma y el cuerpo, siguiendo con la tradición de la literatura pagana que oponía *corpus* y *animus*, si bien Lactancio prefiere usar los términos *caro* y *spiritus*³⁴⁸. Así, en IV,26,5 establece que el cuerpo mortal arrastra consigo al alma inmortal y la lleva a la muerte: *etenim cum constet homo ex carne et spiritu, et oporteat spiritum iustitiae operibus emeriri, ut fiat aeternus; caro quoniam terrena est, ideoque mortalis, copulatum sibi spiritum trahit secum, et ab immortalitate ducit ad mortem*³⁴⁹.

- En otros pasajes se habla del origen divino del alma: en VII,12,4 el autor explica que lo que es espíritu celestial vive siempre, porque es eterno: *quod ex terra fuit, id in terram resolvitur; quod coelesti spiritu, id constat ac viget semper, quoniam divinus spiritus sempiternus est*. En este fragmento *spiritus* aparece determinado por dos adjetivos de contenido cristiano: *coelestis* y *divinus*. En VI,11,18 argumenta que los débiles son útiles para Dios, porque los mantiene con vida y les da el alma (*qui spiritu donat*). Y, por último, aparece en II,12,11, donde alude también a la procedencia celestial de las almas (*spiritus hic coelestis*).

³⁴⁸ Cf. *carnalis* y *spiritalis*.

³⁴⁹ Expone ideas parecidas en IV,25,7 (a y b); V,15,3; II,12,5; III,12,27; V,15,3; VII,5,13 y IV,17,10. En todos estos pasajes el sustantivo toma un sentido cristiano del contexto.

c) Espíritus malos, de los demonios:

c.1. Los demonios en general:

Lo hallamos en la mayoría de los pasajes determinado negativamente por adjetivos de contenido peyorativo como *inquinatus*, *contaminatus*, *perditus* o *inmundus*, salvo en II,14,14:

- II,14,14: qui [daemonas] spiritus sunt tenues et incomprehensibiles.
- IV,27,2: spiritus inquinatos.
- V,21,3: spiritus contaminati ac perdit.
- V,22,23: *inmundi daemonum spiritus*.
- II,14,5: *inmundi spiritus*.
- II,14,11: spiritus contaminati ac perdit.
- II,16,5 (a): incesti ac vagi spiritus.
- II,17,5: nequissimos spiritus.
- IV,27,16: nequissimi spiritus.

c.2. Un demonio en particular, que se introduce en un hombre:

- IV,27,12: *nocens ille spiritus*.
- IV,27,14: spiritus ille daemoniacus.

c.3. El demonio, príncipe de los diablos:

- VII,17,2: malo spiritu genitus.

c.4. Los dioses paganos entendidos como demonios:

- II,17,10: spiritus qui praesunt ipsis religionibus condemnati et abiecti a Deo per terram volutentur.
- II,17,12: manifestum est eos qui [...] ~~spiritibus impuris~~ animas suas mancipant, rationem hominum non tenere.
- III,29,13: ita scimus [fortunam] esse pravam ac subdolum ~~spiritum~~.

d) Otros espíritus:

d.1.: de ángeles: II,16,5 (b): ~~spiritus~~ angelorum.

d.2.: de ningún ser en concreto:

- En VII,21,2 se habla de los espíritus como *residencia* o *soprote* de las almas: *in solis spiritus vivunt [animae]*.

- Según sentencia en VI,8,10, los que dicen verdades de la fe sin saberlo deben ser considerados como si hicieran profecías inspirados por algún espíritu: *tanquam divinent spiritu aliquo instincti*. La edición Migne³⁵⁰ recoge en el aparato crítico la lectura *tanquam divino spiritu instinctu*, que estaría más acorde con el concepto del Espíritu de Dios que inspira a los escritores, acepción estudiada en el primer apartado.

- Con el mismo contexto hallamos de nuevo en V,9,6 esta misma idea: *utrumne "Veritas odium parit", ut ait poeta, quasi divino spiritu instinctus?*. Según el autor, la verdad engendra odio, como dice el poeta³⁵¹ casi inspirado, bien por el Espíritu divino (interpretación que parece la más probable), bien por un espíritu o por un soplo de Dios.

C. Con el sentido de *soplo*, *hálito* de Dios:

a) Los ángeles como *soplos* de Dios:

- Encontramos esta acepción en IV,8,6: *Sanctae Litterae docent [...] illum Dei Filium, Dei esse sermonem, sive etiam rationem, itemque caeteros angelos Dei spiritus esse*. El autor intenta establecer la diferencia entre los ángeles y el Hijo de Dios: Éste es *Palabra de Dios* y los ángeles son únicamente *soplo* o *hálito de Dios*. Por tanto, *spiritus* toma una acepción cristiana gracias al genitivo *Dei*.

³⁵⁰ J.P. Migne, *op. cit.*, 662.

³⁵¹ Ter., Andr. 68, apud E. Sánchez Salor, *op. cit.* II, 125.

- El pasaje IV,8,7, continuación del anterior, trata también sobre la diferencia entre los ángeles y Cristo: *nam sermo et spiritus cum voce aliquid significante prolatus. Sed tamen quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, siquidem spiritus naribus, ore sermo procedit, magna inter hunc Dei Filium, et caeteros angelos differentia est.*

- Con la misma idea continúa en IV,8,9 (b): *et alios item spiritus suos in angelos figuravit.*

b) Cristo como Palabra de Dios:

- IV,9,3: según el autor, la Palabra de Dios, es decir, Cristo entendido como *logos*, ya era conocida por filósofos como Zenón, que da el nombre de ánimo de Júpiter a ese soplo de Dios: *est enim spiritus Dei, quem ille [Zeno] animum Iovis nominavit.*

c) Las almas como soplos o hálitos de Dios:

- VII,5,9: Dios, aunque podía haber creado con sus soplos más seres como los ángeles (*cum posset semper spiritibus suis immortalibus innumerabiles animas procreare*), decidió sin embargo dar la vida al hombre con ellos.

II. Sin sentido cristiano:

A. Espíritu de un dios pagano (sin el sentido de demonio):

- II,2,8: *et tamen hominis imago necessaria tum videtur, cum procul abest, supervacua futura, cum praesto est, dei autem, cuius numen ac spiritus ubique difusus abesse numquam potest, semper utique supervacua est.* El autor argumenta sobre lo vano que resulta adorar la estatua de un dios, ya que, si es un dios, su espíritu debería estar presente en todos sitios, y si no está y es necesaria una imagen suya para adorarlo es que no es un dios.

B. Soplo, aliento de un hombre:

- En VII,12,27 Lactancio refuta a Lucrecio, quien afirma que, si el alma fuera inmortal, el hombre no se quejaría en los últimos momentos de su vida. Frente a esto, el apologeta niega que haya visto a ningún epicúreo filosofando cuando va a morir y disertando sobre su desintegración con el último aliento (*ac de sua dissolutione in extremi spiritu disserentem*).

- Se especifican en VII,26,2 los horrores que sufrirán los hombres en el fin del mundo: sobrevendrá un calor tan intenso que el aliento de los hombres se licuará (*et liquescens spiritus eorum in calore*).

65. SVPPLICIVM

En las *Instituciones Divinas* aparece este sustantivo en cinco pasajes, tomado en todos en su forma de plural, y con el adjetivo *aeterna* en tres de ellos.

A. Calificado por el adjetivo *aeternus*:

- Acerca de la perdición de las almas de aquellos que sirven a los demonios trata V,19,1, donde se explica que Dios condenó a los diablos a los suplicios eternos: *discant igitur, et suarum et alienarum interfectores animarum, quam inexpiabile facinus admittant: [...] quod seipsos iugulant perditissimis daemonibus serviendo, quos Deus in aeterna supplicia damnavit*.

- Los que atormentaron y mataron Cristo serán condenados por Él a los castigos eternos: VII,1,25: *qui peccatis omnibus inquinati et insuper sancto cruore perfusi, ab illo ipso cui nefandas manus intulerunt sint ad aeterna supplicia destinati*.

- También encontramos el adjetivo *aeterna* en II,12,9: *mors est animarum pro meritis ad aeterna supplicia damnatio*.

B. Sin adyacente de contenido cristiano:

- Lactancio anuncia en VI,3,11 que va a mostrar cuáles son los vicios y sus castigos en el infierno (*quae sunt vitia, quaeve eorum supplicia monstrabo*).

- Los que hayan cometido pecados y crímenes no resucitarán, sino que serán encerrados con los paganos en las tinieblas para sufrir suplicios: VII,21,8: *cum impiis in easdem tenebras recondentur, ad certa supplicia destinati*.

Por tanto, vemos que este vocablo se refiere en los cinco pasajes a los *suplicios eternos del infierno* con los que castiga Dios o Cristo a los que cometen actos impíos.

Este sustantivo se relaciona con otros términos como *inferi*, *infernus* y *tormentum*.

66. TEMPLVM

Encontramos este sustantivo tanto tomado en una acepción cristiana como con su sentido pagano de *templo de los dioses*:

I. Con sentido cristiano:

A. En sentido figurado, referido a la Iglesia Católica como *conjunto de todos los creyentes*. En estos textos Lactancio recuerda que el verdadero templo de Dios lo construyó su Hijo, hecho que fue vaticinado repetidamente por los profetas, así como que no se trata de un edificio, sino que está formado por todos los que creen en Cristo:

a) Determinado por el genitivo *Dei*:

- La Iglesia es el verdadero templo de Dios, que no está entre unos muros, sino en el corazón y en la fe de los hombres: IV,13,26: *[Ecclesia] est verum templum Dei, quod non in parietibus est, sed in corde ac fide hominum.*

- IV,30,11: *[Ecclesia] est fons veritatis, [...] domicilium fidei [...] templum Dei.* Para Lactancio, la Iglesia es la fuente de la verdad, la residencia de la fe y el templo de Dios.

- Cuando sobrevenga el fin del mundo, según vaticina en VII,17,6, la Iglesia será perseguida: *tunc erueret templum Dei conabitur [Antichristus] et iustum populum persequetur.*

b) Con otros adyacentes de contenido cristiano, que se ve reforzado por el contexto:

- El autor recuerda en IV,14,1 que los profetas ya habían anunciado que Cristo fundaría el Templo eterno de Dios: *apparet prophetas omnes denuntiassent de Christo, fore aliquando, ut ex genere David corporaliter natus constitueret aeternum templum Deo quod appellatur Ecclesia³⁵².*

B. Con el sentido de edificio:

a) Referido al Templo judío de Jerusalén:

- En IV,13,26 Lactancio afirma que el Templo de Salomón fue construido y destruido por mano humana: *illud vero Solomonium templum, quia manu factum est, manu cecidit.*

- También hace alusión al Templo de Salomón en IV,13,22 (*Deo templum*); IV,13,24 (*Deo templum*) y IV,19,2 (*velum templi*).

b) Referido a un templo cristiano, donde se reúnen los

³⁵² Con un contexto parecido encontramos IV,14,2 (*inmortale templum*); IV,10,1 (*Deo templum*); IV,11,11 (*volens igitur Deus metatorem templi sui mittere in terram*); IV,14,3 (a): *cuius templi, et magni et aeterni*, (b): *templum* y (c): *aditum templi*; IV,14,14 (*templum Deo*) y IV,25,2 (*templum novum*).

fieles:

- En dos pasajes se habla de un templo concreto: una iglesia de Bitinia, que fue asaltada por los paganos como represalia por el hecho de que los sacerdotes cristianos no dejaban a los paganos realizar sus sacrificios y adivinaciones al poner en fuga los dioses haciendo la señal de la Cruz:

1. IV,27,5: *aruspices [...] egerunt principes suos in furorem, ut expugnarent Dei templum, seque vero sacrilegio contaminarent*. Según la edición de Migne³⁵³ se trata de la iglesia de Nicomedia, que fue destruida por Diocleciano y Maximiano hacia el 303.

2. Sobre esta iglesia también trata V,2,2: *ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem, contigissetque ut eodem tempore Dei templum everteretur: duo extiterunt ibidem qui [...] veritati [...] insultarent*. Vemos que *templum* toma en estos dos pasajes un contenido cristiano gracias al genitivo *Dei* que lo determina.

- En VI,25,15 (a) el autor da recomendaciones sobre cómo comportarse en el templo y fuera de él: *nec tantum hoc in templo putet sibi esse faciendum, sed et domi et in ipso etiam cubili suo*. En este caso el sustantivo recibe una acepción cristiana del contexto.

C. En sentido figurado, referido a otros conceptos:

a) Al hombre, entendido como templo de Dios:

- V,8,4 (a y b): *cuius [Dei templum] est, non lapides aut lutum, sed homo ipse, qui figuram Dei gestat. Quod templum non auri et gemmarum donis corruptibilibus, sed aeternis virtutum muneribus ornatur*. El templo de Dios es el hombre, que está hecho a su imagen, y no se adorna con oro y gemas, sino con la virtud.

- En VI,25,15 (b) desarrolla la misma idea: *secum denique habeat Deum semper in corde suo consecratum; quoniam ipse est Dei templum*.

- El corazón del hombre es el templo más firme e incorrupto: I,20,23: *firmitus et incorruptius templum est pectus humanum*.

b) Al mundo:

³⁵³ J.P. Migne, op. cit., 533.

- Para Lactancio, según sentencia en III,20,4, son más sacrílegos los que intentan penetrar en los misterios del mundo que aquellos que profanan los templos de las diosas: *nimirum multo sceleratiores, qui arcana mundi, et hoc coeleste templum profanare impiis disputationibus quaerunt, quam qui aedem Vestae, aut Bonae Deae, aut Cereris intraverint*. En la edición de Migne se indica que con esas palabras (*hoc coeleste templum*) designaba Escipión al mundo en el pasaje conocido como *Somnium Scipionis* del *De Republica* de Cicerón³⁵⁴.

c) A un concepto indeterminado, seguramente la Iglesia Católica (o quizá el Paraíso), al que se le da el nombre de *Templo Máximo*:

- En IV,29,14 se presenta a Cristo como puerta de este Templo Máximo: *hic [Filius] templi maximi ianua est, hic lucis via, hic dux salutis, hic ostium vitae*.

B. Sin sentido cristiano:

- Encontramos el sustantivo *templum* usado en una acepción no cristiana en V,9,16, donde se refiere a los templos paganos: *et deorum, quos colunt, templa dispolient*. Lactancio se queja de que los paganos llamen a los cristianos *impíos* cuando son ellos los que cometen todo tipo de impiedades, como los sacrilegios contra los templos. Ésto demuestra que *templum* no tenía por sí mismo un contenido cristiano, sino que lo tomaba del contexto³⁵⁵.

El autor usa también el término *fanum* para referirse a los templos paganos³⁵⁶, pero nunca encontramos este vocablo tomado en una acepción cristiana.

³⁵⁴ J.P. Migne, *op. cit.*, 415. El pasaje conocido como *Somnium Scipionis* aparece en *De Republica* VI, 22-29.

³⁵⁵ Sin sentido cristiano lo encontramos también en I,11,49; I,18,22; II,1,11; II,5,11; II,10,12; II,15,3; II,13,12; II,16,10; II,16,14; II,16,15; IV,27,12; V,19,27 (a y b); V,20,13; VI,1,5; VI,20,34 y VII,19,9.

³⁵⁶ I,11,33; II,4,27 y IV,27,12.

67. TESTAMENTVM

Lactancio presenta en las *Instituciones Divinas* este vocablo con el sentido pagano de *testamento legal*, tanto en contextos cristianos en los que habla del *testamento de Cristo*, como en contextos paganos en los que lo usa con el sentido pagano normal. Sin embargo, no lo toma con la acepción cristiana usual de *alianza*:

I. Con sentido cristiano:

A. Referido al *testamento de Dios*, que adoptó en él a los cristianos como hijos suyos y herederos de la vida eterna. El testador de este testamento es Cristo, de forma que no se pudo abrir hasta la muerte de Éste:

- IV,11,2: [...] nisi [Iudaei] egissent [poenitentiam sceleris] [...] fore ut testamentum suum [Deus] mutaret, id est, haereditatem vitae immortalis ad exterarum converteret nationes. Si los judíos no hacían penitencia, Dios cambiaría su testamento y entregaría la vida eterna a otros pueblos.

- Abrir este testamento, según señala el autor en IV,20,3, supone revelar y comprender el misterio de Dios, cosa que no pudo suceder hasta la muerte de Cristo: *itaque nisi Christus mortem suscepisset, aperiri testamentum, id est, revelari et intelligi mysterium Dei non potuisset.*

B. Referido a las Sagradas Escrituras:

a) El Antiguo Testamento:

- En IV,20,2 (a) el autor explica que Moisés y los profetas llaman *testamento* a la Ley de Dios, porque hasta que el testador no muriera no tendría efecto: *idcirco Moses, et iidem ipsi prophetae legem, quae Iudaeis data erat, Testamentum vocant; quia nisi testator mortuus fuerit, nec confirmari testamentum potest, nec sciri quid in eo scriptum sit, quia clausum et obsignatum est.* Según la edición de Migne³⁵⁷ el término *testamentum* traduce el vocablo griego *διαθήκη* que aparecía en los Setenta y que significaba pacto, alianza, tal y como aparece en el Deuteronomio y en el profeta Malaquías³⁵⁸. Así pues, parece que Lactancio recurre al sentido usual del término en la lengua latina por motivos apologéticos³⁵⁹.

- El autor afirma en IV,20,10 (b) que lo que dice Jeremías³⁶⁰ acerca de completar un Nuevo Testamento para la casa de Judá demuestra que el viejo testamento entregado por medio de Moisés no estaba terminado: *nam quod superius ait [Hieremias] consummaturum se domui Iuda testamentum novum, ostendit, vetus illud testamentum, quod per Mosem est datum, non fuisse perfectum.*

³⁵⁷ J.P. Migne, *op. cit.*, 514.

³⁵⁸ Deut. 9; Mal. 2,4, *apud* Migne, *op. cit.*, 514.

³⁵⁹ Cf. *infra*, en las consideraciones de P. Monat sobre el uso que Lactancio hace acerca de este término.

³⁶⁰ Ier. 31, 31.

b) El Nuevo Testamento:

- En IV,20,4 (b) se explica qué es el Nuevo Testamento: aquella parte de las Sagradas Escrituras que fue escrita tras la Resurrección de Jesús: *verum Scriptura omnis in duo Testamenta divisa est. [...] Lex et prophetae, vetus dicitur; eo vero quae post resurrectionem eius [Christi] scripta sunt, Novum Testamentum nominantur. Iudaei Veteri utuntur, nos novo.*

- También aparece en IV,20,10 (a): *testamentum novum (vide supra).*

c) Ambos Testamentos, Antiguo y Nuevo:

- IV,20,4 (a): *verum scriptura omnis in duo Testamenta divisa est. (vide supra).*

De todos estos pasajes deducimos que *testamentum* suele tomar una acepción cristiana del contexto que lo acompaña. Puesto que para Lactancio no pierde su sentido pagano de *documento legal*, puede usarlo en pasajes de contenido no cristiano, como veremos a continuación:

II. Tomado en una acepción no cristiana, con el significado de *testamento* como *documento legal*:

- Lactancio arguye que son los paganos y no los cristianos los que cometen toda clase de impiedades, como la de falsificar testamentos: V,9,16: *testamentum supponent.*

- IV,20,2 (b): si no muere el testador no puede abrirse el testamento: *nec confirmari testamentum potest (vide supra).*

P. Monat³⁶¹ explica que Lactancio elige el término *testamentum* para traducir el griego *διαθήκη*, que a su vez solía traducir en los *LXX* el concepto de *Alianza* que expresaba el hebreo *ברית* (*bərīt*). Sin embargo, el término griego también daba nombre en la lengua corriente al *testamento* tomado en su sentido primitivo y normal. Esta ambigüedad había sido aprovechada por la exégesis filoliana, así como por el autor de la *Carta a los Hebreos* cuando quiere demostrar que Cristo había sellado con su sangre, como se hace en un testamento, una *Alianza Nueva*³⁶². Lactancio, junto con los traductores de la *Vetus Latina*, elige deliberadamente *testamentum* para hablar de la *Alianza*, elección que se explica dentro de una argumentación que parece inspirada en la *Carta a los Hebreos*. El apologeta parece recoger el uso que hace la *Vetus*, y envía al lector al empleo que hacen de este término los libros de Moisés y los profetas, en textos que ha podido leer o escuchar comentados en latín, en una versión probablemente admitida por los ambientes judíos. Estos textos le proporcionaron un argumento fundado en los libros de aquellos contra los que combatía indirectamente; le interesa hacer patente la ceguera de los judíos mediante el siguiente razonamiento implícito: las relaciones entre Dios y los judíos estaban definidas por el término *testamentum*, y éstos no asocian la idea de la muerte a la del testamento, por lo cual no establecen relación entre *testamentum* y la muerte de Cristo. Lactancio añade otra característica de tipo técnico: usa tiempos verbales de *infectum* cuando se refiere al *Nuevo Testamento*, y en *perfectum* cuando alude al *Antiguo*³⁶³.

Así, parece que en la época de Lactancio *testamentum* ha vencido definitivamente a sus rivales³⁶⁴ y se usa de forma habitual entre los cristianos; a veces, su uso metafórico crearía dificultades entre los paganos, por lo cual Lactancio evita

³⁶¹ P. Monat, *op. cit.*, 72-73.

³⁶² *Hebr.* 9,15-22 y *Gal.* 3,15.

³⁶³ *Cf.* IV,20,4.

³⁶⁴ *foedus* y *pactum*.

recurrir a él en las *Instituciones Divinas*, obra dirigida a los no cristianos, pero sí lo encontramos en *De mortibus persecutorum*³⁶⁵.

68. VIA

Este término, tomado en una acepción cristiana, suele referirse principalmente a los dos caminos que puede tomar la vida del hombre: el que lleva al cielo o *buen camino* y el que conduce al infierno o *mal camino*:

A. Con sentido cristiano:

a) Referido al buen camino:

- Con el adjetivo *coelestis* lo encontramos en VI,4,6, donde se afirma que el camino que conduce al cielo es difícil de seguir: *via vero illa coelestis, difficilis et clivosa proposita est, vel spinis horrentibus aspera, vel saxis extantibus impedita*.

- En IV,14,18 aparece el sintagma *viae Dei*.

- Hallamos asimismo los genitivos *veritatis* (II,8,1 y VI,7,9), *iustitiae* (VI,20,15; VI,18,5 y VII,27,5) y *virtutis* (VII,1,20 y VI,4,1).

- Sobre el *camino recto* tratan I,1,7; VI,16,11; VI,4,8; VI,17,14 y VII,27,4, donde encontramos el adjetivo *rectus*, y VI,13,5, con el comparativo *dexterior* (*dexteriore [...] via*).

- Con otros adyacentes de contenido cristiano aparece en VI,7,3 (b) (*in via sua [Dei]*); VI,17,9 (*veram viam*); y IV,11,15 (*salutis viam*).

- Sin un determinante de contenido cristiano lo hallamos en V,17,33: *nec quemquam falli patitur [sapiens, iustus], quia boni viri officium errores hominum corrigere, eosque in viam reducere*. Según Lactancio, el deber del hombre bueno es corregir a los demás

³⁶⁵ Lact., *mort. pers.* 2, 2.

hombres y llevarlos al buen camino. Tanto en este pasaje como en VI,13,15; VI,4,9 y VI,8,1, el sustantivo *vía* toma una acepción cristiana del contexto general.

b) Referido al mal camino:

- En VI,7,1 el autor explica que, frente a lo que ocurre con el camino bueno, que es sólo uno y muy difícil de seguir, por el contrario el mal camino es agradable y se puede entrar en él de diversas maneras: *via illa mendax, quae fert ad occasum, multos tramites habet*.

- El defensor del mal camino (es decir, el demonio) puede engañar a los hombres porque lo presenta como si por él se pudiera alcanzar la virtud: VI,7,3 (a): *quomodo enim praecursor eius viae, cuius vis et potestas omnis in fallendo est, universos in fraudem posset inducere, nisi verisimilia hominibus ostentaret?*.

- También alude a este mismo concepto en VI,7,7 (*aliae viae*); VI,4,2 (*viam perditionis*) y VI,4,3 (*cuius [perditionis] viae*; IV,30,3 (*vias sibi devias*); VI,7,4 (*perditionis ac mortis viam*) y *huius viae*).

c) Referido a ambos caminos, bueno y malo:

- En VI,3,1 explica cuáles son las dos vías: *duae sunt viae [...] per quas humanam vitam progredi necesse est: una, quae in coelum ferat; altera, quae ad inferos deprimat*.

- Se desarrolla la misma idea en VI,3,10: *nos igitur melius et verius, qui duas istas vias coeli et inferorum esse dicimus, quia iustis immortalitas, iniustis poena aeterna proposita est*³⁶⁶.

En estos pasajes, como ya vimos en el estudio de *coelum* y de *inferi*, Lactancio insiste en la idea de que el buen camino lleva al cielo, que está situado arriba; y, por oposición, el mal camino sepulta en el infierno, que está situado abajo.

³⁶⁶ Encontramos el mismo concepto en VI,3,9; VI,3,11; VI,3,14 y VI,4,12.

B. Sin sentido cristiano:

Encontramos este sustantivo tomado también en una acepción pagana, lo que demuestra que no tenía por sí mismo un sentido cristiano:

- Lactancio argumenta en IV,24,7 sobre la necesidad de que el maestro perfecto sea a la vez hombre y Dios; en este caso opina que debe ser verdadero hombre para eliminar todas las posibles excusas que le presenten los hombres a la hora de cumplir con lo que enseña, puesto que, si él mismo es también un hombre, debe dar ejemplo con su vida: *amputare debet omnium excusationum viam*.

- Igualmente, aparece con el sentido pagano de camino en VI,15,17 (*ergo errant, quia non efficiunt, quod volunt, et longo asperoque circuitu in eandem viam redeunt*) y en VI,5,7 (*sicut ergo in itinere celebrando nihil prodest viam nosse, nisi conatus ac vires suppetant ambulandi: ita vero scientia nihil prodest, si virtus propria deficiat*).

En las *Instituciones Divinas* también aparece el sustantivo *iter* para aludir a los dos caminos de la vida del hombre: el bueno³⁶⁷ y el malo³⁶⁸.

69. VIRGO

A. Con sentido cristiano, referido a la Virgen María.

Lactancio sólo usa este vocablo en tres pasajes tomado en la acepción cristiana de *Virgen María*, y en ellos, según deducimos del contexto, no parece que este término sea utilizado como designación o nombre propio de la Virgen María, sino que conserva más bien el sentido originario y general de doncella, virgen.

³⁶⁷ En IV,30,3; VI,3,16; I,1,23; VI,8,4; VI,4,9; VI,8,6; VI,23,40 y VII,27,7.

³⁶⁸ En II,1,2.

Sabemos que se refiere a la Virgen por el contexto y, de hecho, es mucho más frecuente hallar este término con un sentido general en la obra de Lactancio:

- En IV,12,1 se narra la concepción de Jesús: el Espíritu de Dios bajó del cielo y eligió a una doncella santa: *descendens itaque de coelo sanctus ille Spiritus Dei sanctam virginem, cuius utero se insinuaret, elegit.*

- IV,12,2: *cur quisquam mirum putet, cum Spiritu Dei, cui facile est quidquid velit, gravatam esse virginem dicimus?*. El autor arguye que, ya que todos saben que ciertos animales suelen concebir por obra del viento o la brisa, por qué les va a parecer extraño que una virgen conciba gracias al Espíritu, que hace todo lo que quiere.

- Cristo, en su nacimiento como Hijo de Dios, no tuvo madre, mientras que en su nacimiento como hombre no tuvo padre, sino sólo una madre que era virgen: IV,25,4: *et sicut pater spiritus eius Deus sine matre, ita mater corporis eius virgo sine patre.*

- Por el contexto podemos considerar *virgo* como término de contenido cristiano en el pasaje IV,12,7, donde Lactancio afirma que la profecía de Isaías³⁶⁹ que vaticinó que una virgen daría a luz a un hijo y se le pondría por nombre *Hemanuel* alude al nacimiento de Cristo: *Hemanuel enim significat, nobiscum Deus; scilicet quia illo per virginem nato, confiteri homines oportebat Deum secum esse.*

B. Sin sentido cristiano, aparece en bastantes pasajes con el sentido general de *doncella*, *virgen*:

- I,10,11: *omitto virgines quas imminuit [Iuppiter]: id enim tolerabile iudicari solet.* El autor habla sobre los atropellos que

³⁶⁹ Is. 7, 14.

cometió Júpiter³⁷⁰.

Lactancio usa en una sola ocasión el adjetivo *virginalis*, para referirse al vientre de la Virgen: IV,13,4: *in secunda [nativitate Christi] vero carnali ἀνάρωρ fuit, quoniam sine patris officio virginali utero procreatus est*. Por tanto, se relaciona con los pasajes en los que *virgo* presenta un sentido cristiano.

³⁷⁰ Sin sentido cristiano lo encontramos también en I,11,9; I,17,11; I,17,14; I,20,32; I,21,9; I,21,27; II,4,13; II,4,28; IV,21,3; VI,20,30 y VI,20,27.

B. ADJETIVOS.

1. COELESTIS

Este adjetivo, muy usado por el autor, tomado en una acepción cristiana significa en general *procedente o propio del cielo*, entendido éste como *lugar donde habita Dios*¹. El término *coelestis* se aplica a conceptos que sólo se hacen accesibles para el hombre mediante la revelación, de forma que el hombre no puede llegar a comprenderlos por sus medios, sino que es siempre Dios el que se los da a conocer por propia voluntad. Asimismo, encontramos también este adjetivo con una acepción pagana.

En consecuencia, podemos establecer dos matices principales en el significado de *coelestis*:

I. Con sentido cristiano:

A. Algo propio exclusivamente del cielo, inaccesible por completo para el hombre mortal. Suele referirse a los siguientes conceptos:

a) Algo propio de Dios, exclusivo únicamente del Padre o del Hijo, como su poder, su gloria o su justicia, que no puede ser aprehendido por el hombre en este mundo, sino sólo ser intuido, y que se manifiesta plenamente en el cielo. Con este sentido, *coelestis* equivale al adjetivo *divinus*:

- En un pasaje se habla del poder celestial de Dios: II,17,2 (*virtuti coelesti*), y en otros dos, acerca del poderío de Cristo: IV,11,11 (*potestate et claritate coelesti*) y IV,26,4 (*coelestis virtus*).

¹ Cf. *coelum*.

- La justicia celestial aparece en VII,1,3: coelestem *illam iustitiam*.

- El pasaje IV,25,3 trata sobre la naturaleza celestial de Cristo: *in homine illum esse coelestem*².

b) Algo concerniente al cielo entendido como morada de Dios, si bien no es aplicable directamente a Dios, ya que no forma parte de su esencia, sino que son conceptos como, por ejemplo, la ligereza de las almas, los espíritus celestiales o la sede del cielo:

- En VII,12,4 se refiere a la ligereza o inmaterialidad celestial, de donde han salido las almas: coelesti *subtilitate*.

- Sobre el premio celestial, es decir, la inmortalidad, trata el pasaje VII,14,3: coeleste *praemium*.

- En VII,12,4 (b) se explica que el espíritu celestial permanece aunque muera el cuerpo: coelesti *spiritu*.

- Acerca del pueblo celestial (coelestis populi) encontramos el pasaje VII,14,13.

- En VII,20,8 el autor trata sobre la sede celestial: *sedem coelestem*.

- Argumenta contra los dioses paganos en II,6,5 al preguntar por qué hay que considerar como celestiales a los dioses si sólo desean cosas terrenales: *cur enim coelestes eos putemus [...]?*³.

c) Conceptos procedentes de Dios, que serán sólo accesibles para el hombre en la vida eterna. De esta forma, el vocablo adquiere un sentido claramente escatológico por el contexto en que se encuentra. Se trata, por ejemplo, del Reino o el alimento celestial:

² En los siguientes pasajes encontramos esta misma acepción en el adjetivo: IV,10,1; IV,15,1; IV,26,16 y VI,18,35.

³ Con el mismo sentido aparece en II,3,14; II,8,68; II,12,11; II,14,1; II,14,5; II,12,25; IV,24,2; VI,2,8 y VI,2,9.

- En VII,27,12 el autor habla del alimento celestial en forma figurada, ya que no parece que se refiera a la *Comunión*, sino quizá a la *Palabra divina* o a otros conceptos cristianos que, según Lactancio, alimentan la vida del hombre : *veniant qui esuriunt: ut coelesti cibo saturati, sempiternam famem ponant. Veniant qui sitiunt: ut aquam salutarem de perenni fonte plenissimus faucibus trahant.*

- Sobre el Reino celestial tratan IV,20,8 (*coeleste regnum*) y IV,20,13 (*regni coelestis*).

- Acerca de la inmortalidad habla en III,12,8: la virtud, a pesar de que desprecia todo lo terreno, consigue algo celestial (*coeleste aliquid*), es decir, la inmortalidad⁴.

B. Conceptos propios del cielo, entendido como lugar donde habita Dios, pero que han sido revelados a los hombres por voluntad del propio Dios y, así, se han hecho accesibles para el hombre ya en esta vida. Dicha revelación ha podido ocurrir, bien por inspiración directa de Dios, bien a través de los profetas o bien gracias a la enseñanza de Cristo. Encontramos los siguientes matices en el sentido del adjetivo:

a) Algo divino, propio de Dios, como puede ser la *majestad celestial* que ha inspirado a Lactancio:

- En II,18,2 (a) se trata acerca de las cosas celestiales (*in rebus coelestibus*) que hay en la religión.

- Según señala el autor en II,18,2 (b) no puede haber nada celestial en lo que nace de la tierra: *nihil potest esse coeleste in ea re quae fit ex terra*. Por el contrario, en VII,6,2 afirma que las almas han sido creadas para las cosas celestiales: *animas ad coelestia genitas*.

- Lactancio habla figuradamente en V,1,14 de la *miel celestial* (*colesti melle*) con la que ha de ir endulzada la sabiduría.

- En VII,15,5 se refiere a las plagas enviadas por el cielo

⁴ Encontramos el mismo significado en II,18,4; IV,4,5; IV,7,8; V,14,16; VII,1,4; VII,5,17; VII,5,25 (a y b); VII,23,1; VII,24,5; VII,27,1; VII,27,2 y VI,18,3 (b).

(coelestibus plagis).

- El autor nos dice en II,19,1 que la majestad celestial (maiestate coelesti) le inspiró para que escribiera su obra.

- La autoridad celestial del maestro a la vez divino y humano aparece en IV,24,18 (auctoritate coelesti)⁵.

b) Conceptos procedentes de Dios, como su *doctrina*, sus *preceptos*, su *religión* o los ritos de ésta. Todo esto es conocido también por el hombre porque es lo que le ha llegado del cielo por algún motivo. Lactancio habla de *coelestia* o *coelestis res*, y engloba con estos vocablos todo lo celestial como opuesto a lo que es propio de este mundo:

- Se habla de la doctrina celestial en III,26,1 (doctrina coelestis), y de sus Escrituras en IV,22,1 (vera coelestium Litterarum doctrina).

- Sobre los preceptos celestiales, encontramos los pasajes IV,22,4 (praeceptis coelestibus) y IV,16,5 (praeceptorum coelestium ac prophetarum).

- El autor habla acerca de la religión celestial en VII,11,4: coelestem religionem Dei, y sobre el misterio del cielo, en VII,1,6: coeleste mysterium.

- En VII,1,11 trata sobre la inspiración celestial: traditione coelesti.

- El adjetivo aparece junto a *lavacrum* para referirse al bautismo en VII,5,22 (coeleste lavacrum) y al lado de *notam* para aludir a la Cruz como la *señal divina* en IV,27,8 (coelestem notam).

- Alude en general a las cosas divinas, bien como adjetivo, bien sustantivado, en IV,26,5 (coelestia); IV,26,6 (coelestia et vera); IV,26,7 (rerum coelestium) y VI,2,7 (coeleste nihil sapiunt [impii])⁶.

⁵ El adjetivo está tomado con la misma acepción en III,20,2 y VI,8,4.

⁶ También aparece con este sentido en I,1,19; II,2,20 (a y b); II,9,25; II,11,15; III,14,10; III,15,4; III,20,12; III,26,11; IV,5,2; IV,10,10 (a y b); IV,16,3; IV,26,16; IV,30,3; V,6,2; V,8,10; V,15,7; V,17,3; V,17,19; VI,1,7; VI,2,2; VI,3,16; VI,4,24; VI,6,4; VI,6,9; VI,6,11; VI,8,5; VI,8,6; VI,9,15; VI,7,10; VI,21,12; VI,24,26; VI,24,15; VII,2,3; VII,5,16; VII,8,5; VII,9,11; VII,9,13 (a y b); VII,14,15; VII,17,11 y VI,18,3 (a).

Como queda dicho, el hombre accede a esas realidades celestiales mediante la revelación o la enseñanza de Dios. Así, el vocabulario que aparece en el contexto de estos pasajes hace referencia a la inspiración (VII,1,11: *traditione coelesti*), la revelación (VII,1,11: *revelavit*; y II,19,1: *maiestati coelesti suggerente*), los profetas (II,17,2: *vatum predicta piorum*⁷ y VII,1,6: *prophetis*), la iluminación (IV,20,13: *illuminati ab eo [Deo] sumus*), la enseñanza (VII,1,6: *ac Deo docente discitur*), la doctrina (IV,22,1: *vera coelestium litterarum doctrina*) y los preceptos (IV,22,4: *praeceptis coelestibus*).

De todo lo anterior se deduce que es un término que, en determinados contextos, tiene por sí mismo un sentido cristiano, que le viene por ser el cielo, lo alto, el lugar donde tradicionalmente se ha pensado que está la casa de Dios, por oposición a los infiernos, que están abajo. En cualquier caso, el contexto de todos estos pasajes hace referencia siempre a conceptos cristianos y se pueden hallar otros términos que apoyen o refuerzen el sentido cristiano de este adjetivo.

En cuanto a la forma en que aparece este término, vemos que en algún pasaje está sustantivado, especialmente cuando hace referencia a las cosas celestiales en general. Lactancio usa entonces, como sustantivo, sólo las formas de nominativo y acusativo del neutro plural. Para los demás casos (genitivo, dativo y ablativo) recurre al sintagma *rerum coelestium* o *rebus coelestibus*:

- *Coelestia* aparece en II,18,4; VI,9,15; VI,17,10; VI,21,12; VII,5,11; IV,26,5 y VII,6,2.

- *Rerum coelestium*, en II,8,68; III,10,12; III,10,13; VII,2,3 y IV,26,7.

- *Rebus coelestibus*, en III,20,12; IV,4,5; V,15,7 y II,18,2 (a).

⁷ Verg., Aen. 4, 464, apud E. Sánchez Salor, op. cit. I, 240.

II. Sin sentido cristiano:

A. Referido a los astros o los fenómenos del cielo físico:

- En VI,2,3 Lactancio arguye contra los paganos que, si quisieran contemplar esa luz del cielo a la que llamamos sol (*coeleste lumen, quod dicimus solem*), se darían cuenta de que Dios no necesita las lámparas con las que offician sus ritos, ya que Él mismo creó el sol.

- Alude a los astros en II,5,12 como *seres celestes* (*coelestia*)⁸._____

B. Referido a los dioses paganos:

- En estos pasajes, que podemos relacionar con aquellos en los que *coelum* se refería al Olimpo, Lactancio intenta refutar la teoría de la existencia de esos dioses poniendo en evidencia las contradicciones en que incurren los mitos paganos. En I,11,14 pregunta por qué, si al poder de las Parcas se someten todos los demás dioses, no son ellas las reinas de los dioses en vez de Júpiter: *si Parcarum tanta vis est ut plus possint quam coelestes universi quamque ipse rector ac dominus, cur non illae potius regnare dicantur, quarum legibus et statutis parere omnes deos necessitas cogit?*⁹.

⁸ Con la misma acepción aparece en II,5,18; II,5,38; II,13,30; III,10,13; VII,3,25; VII,5,11 y VII,21,4.

⁹ Tiene este mismo significado en II,16,5 y VII,22,5.

2. CVLTOR

Lactancio usa este término siempre determinado por el genitivo *Dei* (o por algún posesivo que lo representa) cuando se refiere a los adoradores de Dios, es decir, los fieles de Dios, como sinónimo de cristianos. Sin embargo, también encontramos bastantes pasajes en los que *cultor* no tiene una acepción cristiana.

A. Con sentido cristiano:

a) Referido a los cristianos:

- La mayoría de estos pasajes trata acerca de la persecución que sufrían los cristianos. En V,1,6 Lactancio afirma que los paganos atormentan, matan y exterminan a los adoradores de Dios (*cultores Dei summi*). Según afirma Lactancio en V,9,12, los perseguidores se lanzan contra los que no renuncian a ser adoradores de Dios (*cultoresque se Dei non abnegaverint*). Con el mismo contexto encontramos los pasajes V,11,19 (*cultores Dei*); VI,17,6 (*cultorum Dei*); V,21,7 (*cultores suos*); y VII,26 (epílogo) (*cultores Dei*).

- El autor explica cómo ha de ser un buen adorador de Dios: en VI,10,2 señala que le es propia la misericordia: *qua virtus propria est iustorum et cultorum Dei*. Igual contexto aparece en V,13,6 (*Dei cultor*); VI,18,4 (*cultor Dei*); II,15,3 (*cultores Dei*); V,22,15 (*cultoribus suis*); VI,24,14 (*verus Dei cultor*); y VI,24,26 (*cultor est verus Dei*).

- Sobre tema escatológico tratan VII,15,5 (*necesse est universas nationes, [...] coelestibus plagis verberari, ut iustus et cultor Dei populus liberetur*); II,12,19 (*iustos viros cultores suos*) y VII,16,14 (*de cultoribus etiam Dei duae partes interibunt*).

b) Referido a los judíos:

- A pesar de que los judíos se confesaban *fieles de Dios*, sin embargo no supieron reconocer en Cristo a ese Dios y creyeron, al igual que el oráculo de Apolo de Claros, que era un mago: *Apollo veritatem ignorantibus persuasit, cum Iudaei quoque, cultores (ut videbantur) summi Dei, hoc idem putaverint* (IV,13,17).

- IV,18,12: *quid de huius crucis indignitate dicemus, in qua Deus a cultoribus Dei suspensus est atque suffixus?*. Dios fue crucificado por los que decían ser sus adoradores.

B. Sin sentido cristiano:

En algunos pasajes encontramos este sustantivo sin una acepción cristiana, referido casi siempre a los adoradores de los dioses paganos, lo que demuestra que, para Lactancio, *cultor* era un término no marcado en sentido cristiano.

a) Con el sentido de adoradores de los dioses paganos:

- En V,21,8 se afirma que los adoradores de los dioses disfrutaban de riquezas: *et [iniusti] deorum ritus aestimant veros, quoniam cultores eorum, et divitiis, et honoribus et regnis fruantur*.

- VI,2,7: *quorum [deorum] cultores, quia coeleste nihil sapiunt, etiam religiones, quibus deserviunt, ad terram revocant*. Según el autor, los que adoran a los dioses convierten en terrenas sus religiones¹⁰.

¹⁰ Lo encontramos también en II,1,6; I,7,6; II,3,14; II,17,10; III,30,9; IV,4,5; IV,28,11; V,10,12; V,10,13; V,10,15; V,11,18; V,12,3; V,13,21; VI,13,1 y V,13,13.

b) Con el sentido de *cultivador*, *agricultor*:

- Lactancio habla en sentido figurado del verdadero *cultivador* que fecunda las almas para que empiecen a producir frutos de virtud: *sed cum verus cultor accesserit, statim, cedentibus vitiis, fruges virtutis oriuntur.*

Se observa que, cuando no está tomado en una acepción cristiana, siempre aparece acompañado por el genitivo *deorum* o algún pronombre que lo represente. Igualmente, vemos que Lactancio usa en la mayoría de los pasajes el vocablo *cultor* como si fuera un sustantivo, y sólo aparece como adjetivo en dos de ellos: VII,15,5 (*iustus et cultor Dei populus*) y II,12,19 (*iustos viros cultores suos*).

3. DIVINVS

Se trata de uno de los adjetivos más usados por Lactancio, preferentemente tomado en una acepción cristiana, si bien lo hallamos también sin dicha acepción en varios pasajes.

I. Con sentido cristiano:

A. Referido a nombres que aluden directamente a Dios:

a) El *Espíritu de Dios*:

- El pasaje IV,12,1 trata acerca de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo: *at illa [sancta virgo] divino Spiritu hausto repleta concepit.*

- En VII,3,10 Lactancio critica la idea de los paganos de que Dios es todo lo que vemos y sus miembros son toda la tierra. Según el apologeta, cualquier acción violenta que se realizara sobre la tierra estaría dañando el cuerpo de Dios, a no ser que la esencia de Dios no esté sobre la superficie de la tierra, sino

que se haya escondido más abajo: *nisi forte divinus ille sensus, qui mundo et omnibus mundi partibus permixtus est, primam terrae faciem reliquit, ac se in ima demersit, ne quid doloris de assidua laceratione sentiret.*

- Lo encontramos también en IV,6,6 (divino spiritu) V,9,6 (divino spiritu) y VII,3,11 (divinum quidem spiritum)¹¹.

b) La dignidad de Dios:

- VI,5,5: *haec autem quam falsa sint, mox videbimus, ut appareat quantum in nos dignatio divina contulerit, quae nobis aperuit veritatem.* El autor anuncia que va a poner en evidencia la falsedad de las definiciones de Lucilio sobre la virtud para que quede claro cuánto ha favorecido Dios al hombre. Así pues, el autor se refiere con el sintagma *dignatio divina* al propio Dios, algo normal entre algunos escritores latinos cristianos, según se apunta en el aparato crítico de la edición de Migne¹².

c) El nombre de Dios:

- En II,1,6 el autor afirma que la impiedad humana podría ser perdonada si su origen fuera sólo la ignorancia del nombre de Dios (*si omnino ab ignorantia divini nominis veniret hic error*)¹³.

B. Atributos de Dios:

a) La Divina Providencia:

- II,8,51: *quare non oportuit putare idcirco non esse mundum divina providentia factum, quia materia viva divina providentia facta non sit, sed quia mundus divina providentia sit effectum, etiam materiam factam esse*

¹¹ Cf. *spiritus*.

¹² J.P. Migne, *op. cit.*, 650.

¹³ Con el mismo sentido aparece en II,1,10; II,17,11; IV,30,9; V,21,5; VI,6,3 y VII,26 (epílogo).

divinitus. Se argumenta sobre el origen del mundo y la materia viva¹⁴.

b) La razón, la mente de Dios:

- Según afirma el autor en I,1,6, el hombre no puede llegar a conocer por sí mismo la mente divina: *quod quia fieri non potuit ut hominem per se ipsum ratio divina notesceret*¹⁵.

c) La sabiduría, el ingenio divino:

- Lactancio considera en I,1,11 que, puesto que los demás escritores se dedican a escribir sobre otros temas, él puede escribir con mayor justicia sobre la sabiduría divina (*ad illam piam veram divinam sapientiam*).

- En II,10,16 se recuerda que los estoicos atribuyen la creación del hombre a la habilidad divina (*divinae solertiae*).

- III,3,3: el ingenio divino puso en nuestros cuerpos todos los sentidos (*divina solertia*).

d) El poder, la fuerza de Dios:

- Hay que concluir que el poder divino no puede dividirse: I,3,9: *ut dividi potestas divina non possit*¹⁶.

¹⁴ Cf. *providentia*. Lo encontramos también en II,8,48; VI,21,6; II,8,56; II,10,24; II,11,13; II,11,14; III,28,4 (b); IV,2,5 y VII,3,6.

¹⁵ También aparece en I,2,2; I,5,20 (a); II,5,22 (b); II,11,8; III,28,4 (a); III,28,5 y VII,3,4.

¹⁶ Con el mismo sentido lo encontramos en I,3,24; I,8,3; I,11,40; II,5,22 (a); II,8,17; III,27,1; IV,13,16 (referido a los poderes de Cristo) y VII,5,22.

e) La majestad, la claridad divina:

- I,3,12: el mundo puede ser gobernado sólo por Dios, ya que el poderío de la majestad divina es inmenso (divinae maiestatis).
- Nadie hay tan ciego que no vea la claridad divina que se introduce en sus ojos (I,5,2: divinam claritatem).

f) La voluntad divina:

- VII,5,18 (a y b): *in hac [vita] corporali non est summum bonum; quoniam sicut necessitate divina nobis data est, ita rursum divina necessitate solvetur*. La vida corporal no es el sumo bien, porque nos ha sido dada por voluntad divina, y de la misma forma nos será arrebatada¹⁷.

g) El cuerpo de Dios, o algún miembro en particular:

- Sobre los ojos de Dios se habla en II,16,8, donde Lactancio afirma que Dios lo sabe todo y no se les oculta nada a sus divinos ojos (*cuius divinis oculis nihil saeptum est*).
- Al cuerpo de Dios alude el autor en VII,3,9, pasaje en el que se explica que, según la creencia de los paganos de que todo el mundo visible se compone de miembros de Dios, no se puede arar sin herir el cuerpo divino: *quid quod ne arari quidem sine laceratione divini corporis potest?*.

h) La indulgencia divina:

- II,1,8: los hombres olvidan a Dios cuando más deberían agradecer su indulgencia divina (divinae indulgentiae).

¹⁷ También lo encontramos en I,5,20 (b).

C. Conceptos procedentes de Dios a los que tiene acceso el hombre:

a) *Dones, regalos* de Dios para el hombre:

- Sobre los beneficios divinos a los que el hombre tiene acceso encontramos pasajes en los que aparece el sintagma *divinum beneficium*¹⁸. En V,18,7 el adjetivo *divinus* determina a *bona* (*bona sua divina*) y en VI,9,20, a *munera* (*divinis muneribus*).

- Acerca de los premios que recibirán los hombres tras su muerte tratan los pasajes V,18,10 (*divinum [...] praemium*); VI,18,3 (*divinae mercedis*); VII,1,3 (*divinum praemium beatitudinis*); VII,5,26 (*divinum et coeleste solatium*) y VII,27,3 (*divino praemio*).

- Las obras de Dios, concepto expresado mediante el sintagma *res divina*, aparecen en III,28,19; II,18,2 (a y b); I,1,10; I,6,4; I,9,1 y IV,22,1. En IV,2,3 hallamos el sintagma *divini operis* y en II,9,1 se habla de la Creación en general: *divinam mundi fabricam*.

- Sobre la luz divina como símbolo de la verdad trata III,25,4 (*divinum lumen*).

b) *Leyes, preceptos*:

- Acerca de los preceptos divinos trata V,15,9 (*divina praecepta*).

- La Ley divina (*divina lex*) aparece en I,5,20 (c); I,5,21; II,5,6 (a); IV,11,1; V,6,10; V,13,5; VI,9,2; VI,12,21 y VI,23,25.

D. Aquello que tiene categoría de divino, sagrado:

a) Los escritos que tienen categoría de divinos:

- Las Sagradas Escrituras, como *divinae litterae*, aparecen en V,2,16 (a y b); I,18,18; IV,8,13; VII,7,9; II,12,21; III,1,10 (a); V,4,7; V,18,4; VI,21,5 (a); VII,14,5 y VII,14,15.

¹⁸ IV,10,11; I,11,43; I,18,4; II,5,6 (b) y V,5,8.

- Se alude a las *palabras divinas* (*divinae voces*) de los profetas en I,4,2; V,18,3; VI,8,6; VI,9,15; VI,12,27 y VII,2,11.

- El autor se refiere a los testimonios *divinos* (*divina testimonia*) en I,6,1 (a y b); VII,8,3; II,11,18; III,1,12; III,17,34; V,4,6; V,14,2; V,19,10; V,14,1 y VII,23,4.

b) El hombre:

- En III,17,17 llama a Epicuro irónicamente *hombre divino* (*homo divinus*). Sin embargo, usa este adjetivo en su sentido propio en otros dos pasajes para referirse al hombre como un *animal divino*: IV,3,1 (*divinum animal hominem*) y VII,9,11 (*coeleste ac divinum animal esse hominem*).

c) El pueblo divino:

- IV,26,21: *nam corona spinea capiti eius [Christi] imposita id declarabat, fore ut divinam sibi plebem de nocentibus congregaret*. Lactancio explica que la corona de espinas con la que crucificaron a Jesús era símbolo del pueblo que Cristo reuniría después.

d) Sobre el secreto o misterio divino tratan VIII,7,10 (*divini sacramenti*) y IV,27,20 (*divinis arcanis*)¹⁹.

e) El parentesco divino que une a los hombres se menciona en V,8,6: *divinae necessitudinis sacro et inviolabili vinculo*.

¹⁹ Cf. *arcanum* y *sacramentum*.

f) Las cosas divinas en general:

- Con el sintagma *res divina* encontramos los pasajes III,28,19; II,18,2 (a y b); I,1,10; I,6,4; I,9,1; IV,22,1; V,17,4 y VI,1,10.

- El adjetivo *divinus* sustantivado en las formas de neutro plural aparece en I,5,8; I,21,42; III,9,18; III,10,5; III,30,8; V,1,18; VI,17,14; VII,1,5 (b); VII,2,4 (a) y VII,8,5.

g) La mente humana toma la categoría de divina una vez liberada del cuerpo: *quid mirum, si labentis domicilii ruina premitur mens [...] non aliter futura divina, quam si carcerem, quo cohibetur effugerit?* (VII,12,13).

h) El saber acerca de Dios recibe el nombre de divina eruditio en III,13,5.

i) La religión sagrada aparece en IV,10,19 como divinae Religionis.

II. Sin sentido cristiano:

Aparece en nueve pasajes aludiendo al concepto de lo que es divino que tienen los paganos, lo que demuestra que este adjetivo carecía por sí mismo de un sentido cristiano y que éste dependía del contexto. Sin embargo, parece evidente que Lactancio prefería usarlo dentro del vocabulario del ámbito cristiano.

- En I,7,1 Lactancio señala que a Apolo se le tenía por el dios más divino: *Apollo enim, quem praeter ceteros divinum maximeque fatidicum existimant, [...] quaerenti cuidam quis aut quid esset omnino Deus, respondit viginti et uno versibus*²⁰.

²⁰ Sin una acepción cristiana lo encontramos también en I,12,9; I,15,11 (a y b); I,20,1; II,1,1; II,2,5; II,10,8 y V,19,18.

4. FIDELIS

Este adjetivo, relacionado con el sustantivo *fides*, se refiere principalmente a personas: designa a los fieles de Dios, a los cristianos.

A. Con sentido cristiano:

a) Referido a personas:

- Dios, ante la impiedad del pueblo, envió a sus profetas para que anunciaran que, si no volvían a Él, daría la vida eterna en herencia a otras naciones y congregaría a otro pueblo más fiel: IV,11,2: *cum saepe Iudaei praeceptis salutaribus repugnarent, [...] [Deus] prophetas in media plebe constituens, per quos [...] hortaretur ad poenitentiam sceleris agendam, quam nisi egissent, [...] fore, ut [...] haereditatem vitae immortalis ad exterarum converteret nationes, aliumque sibi populum fideliorem ex alienigenis congregaret.*

- IV,13,26: *et domus quam aedificavit [Salomon] non est fidem consecuta, sicut Ecclesia, quae est verum templum Dei, quod [...] est [...] in corde ac fide hominum, qui credunt in eum ac vocantur fideles.* Se da aquí la definición del término: fieles son aquellos que creen en Dios.

- Los que persiguen a los fieles de Dios introducen el odio, la envidia y el engaño entre los hombres: V,5,11: *quod quidem vere faciunt ii qui iustos ac fideles Deo persequuntur.* En este pasaje, *fideles*, que está usado como sustantivo, toma una acepción cristiana del contenido del dativo Deo.

- El Hijo de Dios es fiel al Padre y no se separa de Él, según se recoge en IV,29,5: *qui quoniam summo Patri et fidelis, et carus est, non separatur.*

- En VII,26,9, donde encontramos el adjetivo tomado en la forma de adverbio, Lactancio afirma que los cristianos deben mantener guardado el secreto de su fe con la mayor fidelidad posible: *abscondi enim tegique mysterium quam fidelissime oportuit.*

b) Referido a la Iglesia:

- En IV,14,2 se hace la exégesis del Salmo 126 relacionándolo con Cristo; según Lactancio, el texto profetiza la fundación de la Iglesia: *quibus ex rebus apparet prophetas omnes denuntiasse de Christo, fore aliquando, ut ex genere David corporaliter natus constitueret aeternum templum Deo, quod appellatur Ecclesia. [...] Haec est domus fidelis, hoc immortale templum.*

En resumen, vemos que en estos pasajes el adjetivo *fidelis* toma una acepción cristiana del contexto.

B. Sin sentido cristiano:

Lactancio, para apoyar sus teorías sobre el fin del mundo, recurre a profecías de paganos como Histaspes (rey de los medos), que predijo que los fieles y piadosos extenderán sus manos al cielo e implorarán la ayuda de Júpiter, aunque el apologeta *cristianiza* la profecía aclarando que no invocarán a Júpiter, sino a Dios: *Hystaspes enim [...] pios ac fideles a nocentibus segregatos, ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad coelum manus, et imploratueros fidem Iovis.*

5. HAERETICVS

Este adjetivo, relacionado con el sustantivo *haeresis*, sólo aparece en un pasaje, lo que hace difícil realizar cualquier tipo de estudio o clasificación:

- IV,30,13: *sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum christianos, et suam esse Catholicam Ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram, in qua est confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis, salubriter curat.* El autor afirma que, aunque todos los grupos de herejes se creen los más cristianos y dicen que la suya es la Iglesia Católica, ésta sólo

es aquella en la que existe el sacramento de la confesión y la penitencia.

Podemos decir que el adjetivo *haereticus* pertenece al ámbito del léxico cristiano, si bien matizando que ésto ocurre sólo por oposición a los verdaderos cristianismos, es decir, existe este término, al igual que otros como *haereses* o *inferi*, sólo porque existen los cristianos que crean o creen en estos conceptos.

6. IMMACULATVS

Únicamente hallamos en dos pasajes este adjetivo, en los que tiene el sentido de *sin pecado*:

- II,12,3: *qui sunt autem hostes animi, nisi cupiditates, vitia, peccata? quae si vicerit virtus, ac fugaverit, immaculatus erit animus ac purus*. Si la virtud vence a los enemigos del alma, ésta será inmaculada y pura.

- En VI,2,13 se afirma que el verdadero culto consiste en que el alma inmaculada se ofrece a sí misma a Dios: *hic verus est cultus, in quo mens colentis seipsam Deo immaculatam victimam sistit*.

Según Mohrmann²¹, en los primeros siglos del cristianismo se prefiere usar *immaculatus* antes que *purus* como traducción del griego *καθαρός*, ya que *purus* era un término técnico de la lengua cultual romana.

²¹ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 181.

7. IMPIVS

El adjetivo *impius* aparece utilizado en la obra de Lactancio con las siguientes acepciones:

I. Con sentido cristiano:

A. Irreligioso, malvado:

El término se aplica en estos pasajes a alguien o a algo que atenta contra la religión cristiana, de forma que es el contexto el que le aporta el sentido cristiano de *irreligioso*:

- IV,20,1: *noluit [Christus post resurrectionem] enim se Iudaeis ostendere, ne adduceret eos in poenitentiam, atque impios resanaret*. Cristo no se apareció ante los judíos que no creían en Él para no inducir a los impíos al arrepentimiento.

- En IV,16,10 el autor habla del capítulo II del *Libro de la Sabiduría*: *Acechemos al justo, pues nos fastidia*. Cree que es una descripción fiel de los planes de los impíos contra Jesús: *nonne ita descripsit [Salomon in Libro Sapientiae] nefarium illud consilium ab impiis initium contra Deum, ut plane interfuisse videatur?*

- Este mismo sentido aparece en VII,26,7 (*omnis turba impiorum*); V,9,22 (*impios*) I,21,8 (*deos tam impios, tam profanos, tam sanguinarios*); VII,26,2 (*impios pueblos*); VI,19,7 (a y b, *impium*); y I,12,2 (*impius*).

B. *Sacrílego*, aplicado a alguien o a algo que profana lo sagrado:

a) A los filósofos y sabios que intentan explicar el misterio de la Creación o de Dios o, en general, de algo que, según Lactancio, no les corresponde saber:

- En III,20,4 se afirma que son más pecaminosos los que pretender profanar con impías investigaciones los secretos del mundo (*qui arcana mundi, et hoc coeleste templum profanare impiis disputationibus quaerunt*) que los que entran en el templo de alguna diosa pagana.

- Lactancio habla en III,20,2 de los filósofos que creían que la Naturaleza podía ser conocida por la razón. A éstos los califica de *locos* e *impíos* (*non excordes tantum fuisse arbitror, sed etiam impios*) por querer curiosear en los secretos de la Providencia.

- Lo mismo ocurre en II,5,10 (*non solum indoctos et impios, verum etiam caecos*).

b) A los no cristianos (judíos o paganos) que tramaban planes contra el pueblo de Dios:

- En IV,16,5 trata sobre los judíos que se unieron contra Jesús: *coierunt adversus eum, impiumque consilium de eo tollendo*.

- V,11,18: los perseguidores dictaron leyes impías contra los cristianos (*contra pios iura impia condiderunt*).

- Dios permite que los hombres sean impíos: II,17,3: *nunc autem patitur homines errare et adversum se quoque impios esse*.

- La misma idea se expresa en VI,23,10 (*impios et parricidas*).

C. Idólatra, que adora a otros dioses:

- El diablo envuelve al piadoso en otras religiones para hacerlo impío: VI,4,23: *quos autem pios viderit, variis implicat religionibus, ut impios faciat*.

- IV,10,13: *quo peccato ac scelere offensus Deus, impium et ingratum populum pro merito poenis gravibus affecit, et legi, quam per Moysen dederat, subiugavit*. Se alude aquí al castigo que, según Lactancio, el pueblo judío, impío e ingrato para con Dios, recibió por haber adorado al becerro de oro.

II. Sin sentido cristiano:

En dos pasajes parece que Lactancio usa el término *impius* con el sentido con el que los paganos lo utilizaban (malvado, sobre todo aplicado a los que dañaban de algún modo a su familia), ya que, en ellos, las personas que dan a algo o a alguien el calificativo de *impío* son paganas:

- En V,18,14 afirma que los romanos consideraban *impío* (*perditus atque impius*) a quien no observaba la *pietas* filial.

- Según Zenón, en el infierno había una zona para los piadosos y otra para los *impíos*: VII,7,13: *esse inferos Zenon Stoicus docuit, et sedes piorum ab impiis esse dicretas.*

- Lactancio señala en III,17,5 que Epicuro procuraba que su doctrina se adaptase al carácter de cada adepto, de forma que, por ejemplo, a aquel que era irrespetuoso con sus padres se le decía que no existen los vínculos naturales: *adversus impios parentes nullum esse vinculum naturae.*

8. INFERNVS

Es el adjetivo derivado del sustantivo *inferi*, si bien es más frecuente encontrarlo en la obra de Lactancio como sustantivo que como adjetivo.

A. Con sentido cristiano, aparece en la forma de plural neutro:

a) Como sustantivo:

- VI,3,11: *quomodo autem hae viae vel in coelum tollant, vel ad inferna praecipitent, explicabo.* Se retoma el tema de los dos caminos de la vida: el que lleva al cielo y el que hunde en el infierno. Por ésto deducimos que el sentido de *inferna* en este pasaje es el mismo que aquel que presentaba en primer lugar en el estudio de *inferi*, es decir, el significado de *lugar de castigos para los pecadores.*

- En 2,18,5 el autor habla de las almas que se condenan al infierno, de forma que *infernus* está tomado también en el mismo sentido que en el anterior pasaje: *ita enim se res habet, ut quisquis animam suam, cuius origo de coelo est, ad infernus et ima postraverit*. Puesto que poco después usa el término *supernus* para referirse al cielo, quizá en este pasaje utiliza *infernus* y no *inferus* para resaltar la oposición entre el cielo y el infierno al dar a los vocablos un aspecto morfológico parecido: *ideoque oportet rationis ac status sui memorem non nisi ad supernus nití semper ac tendere*.

b) Como adjetivo:

- VII,14,3: *nam illi qui suis meritis immortalis facti esse dicuntur [...] [non] coeleste praemium, sed infernus supplicia meruerunt, quae pendent simul cum iis omnibus, qui eos coluerunt*. Lactancio asegura que los dioses paganos estarán sufriendo las penas del infierno por sus pecados.

El adjetivo *infernus* designa un concepto cristiano por su oposición a *coelestis*, por aludir a la calidad o cualidad de lo que se encuentra en el infierno (o al infierno mismo, si está sustantivado) que, para el cristianismo, es el lugar donde los pecadores recibirán su castigo, de manera que se trata de un concepto clave en la fe cristiana.

B. Sin sentido cristiano:

Al igual que *inferus*, puede referirse al infierno pagano o Hades:

- I,11,30: *aiunt enim Iovi coelum obtigisse, Neptuno mare, infernus Plutoni*. En este pasaje, en el que encontramos el adjetivo sustantivado, se alude al reparto que hicieron de sus dominios Júpiter, Neptuno y Plutón.

- En I,17,2 el autor afirma que Júpiter, jurando por la laguna infernal (*per infernam paludem*), le concedió a Vulcano pedir

el premio que quisiera. Así pues, aquí lo encontramos usado como adjetivo.

9. IVSTVS

Este término, tomado en una acepción cristiana, puede aparecer usado, bien como sustantivo, bien como adjetivo. En general tiene el sentido de *bueno, persona que hace el bien, que cumple con la Ley de Dios*, lo que hace que se pueda interpretar, según el contexto, como *cristiano* o como *santo*.

A. Con sentido cristiano:

a) Usado como **adjetivo** presenta, en la mayoría de los pasajes, el sentido menos definido de *bueno, justo*, con una connotación cristiana gracias al contexto:

- I,1,2: *quibus rebus [...] nemo melior, nemo iustior effici potest*. A juicio de Lactancio nadie puede hacerse mejor ni más justo con los honores y las riquezas.

- En V,2,5 habla de cierto perseguidor de Bitinia que escribió tres libros contra el pueblo justo: *hic [...] eodem ipso tempore, quo iustus populus nefarie lacerabatur, tres libros evomuit contra religionem nomenque christianum*. En este caso parece que podemos atribuirle por el contexto el sentido de *cristiano*.

- Se presenta a Cristo como el inocente, el justo, el santo: IV,26,39: *innocens et iustus et sanctus*²².

b) Como **sustantivo**, también tiene el sentido general de *justo, bueno*:

²² Con el mismo sentido aparece en II,18,6; VI,9,5; VI,9,6; VI,13,4; VI,13,7; II,12,19; III,17,3; V,6,6; V,10,15; V,10,17; V,14,2; V,16,8; V,16,9; V,17,9; V,17,11 (a); V,17,19 (a y b); V,17,20; V,17,25 (a y b); V,17,26 (b); V,21,6; V,22,6; V,22,10 (a y b); V,23,4; VI,6,16; VI,6,28 (a); VI,11,26; VII,11,27; VI,12,6; VI,13,10; VI,17,29; VI,18,6; VI,18,13; VI,18,30; VI,19,7; VI,19,11; VI,24,25; VII,26 (epílogo); VII,17,8; VII,17,10; VII,20,8 y VII,22,15.

- IV,12,21 (a): *et idem [Christus] postea cum rursus advenerit in potestate ac claritate, ut omnem animam iudicet, et iustos restituat ad vitam, tunc vere totius terrae regimen obtinebit.* Cuando Cristo vuelva, revestido de poder y gloria para juzgar a todos y devolver a los justos la vida, obtendrá el mando de toda la tierra.

- En V,5,11 se señala que quienes persiguen a los justos y fieles de Dios imitan a Júpiter, que introdujo entre los hombres el odio, la envidia y el engaño: *quod quidem vere faciunt ii qui iustos ac fideles Deo persequuntur*²³.

Lactancio, como hemos visto, suele emplear este adjetivo para hablar de los cristianos, aunque también encontramos otros términos referidos a este mismo concepto, como *christianus*, *cultor Dei*, *sectator veritatis*²⁴ o algún sintagma que incluya el posesivo *noster*²⁵.

B. Sin sentido cristiano:

Lo encontramos en cinco pasajes sin un sentido específicamente cristiano, relacionado con el concepto pagano de *justicia* o de *legalidad*:

²³ Asimismo, lo encontramos en V,9,9; VII,26,7; VI,18,14; V,9,2 y VI,6,28; II,15,2; V,8,1; V,11,1; V,14,15; V,17,11 (b); V,17,26 (a); V,19,8; V,21,4; V,21,8; V,22,1; V,22,3; VI,3,10; VI,10,2; VI,12,16; VI,13,4; VI,18,9; VII,5,20; VII,5,24; VII,22,8; VII,18,5; VII,19,2; VII,21,7; VII,24,2; VII,24,4; VII,26,1 y VII,26,4.

²⁴ VII,17,10.

²⁵ V,1,9.

- En V,9,16 se habla de los legítimos herederos (*iusti haeredes*) que son eliminados por los paganos que se dan a sí mismos el calificativo de píos.

- Califica de régimen justo y época pía (I,11,51: *iustum regimen ac pium saeculum*) el reinado de Saturno²⁶.

10. MEDIATOR

En las *Instituciones Divinas* sólo aparece este término en un pasaje en el que se define el significado del vocablo, por lo que parece que no era un adjetivo muy usado en la época o no era del agrado de Lactancio:

- IV,25,8: itaque idcirco mediator venit Christus, id est, Deus in carne, ut caro eum sequi posset, et eriperet morti hominem, cuius est dominatio in carnem. El autor intenta demostrar que Cristo era verdadero Dios y verdadero hombre, y argumenta que sólo así podía ser mediador entre lo divino y lo humano.

Según Mohrmann²⁷, este término, que se forjó a imagen del griego *μεσίτης*, dio origen a toda una terminología con la que se designa la obra mediadora de Cristo, y que incluye vocablos como *mediator*, *mediatrix* y *mediatio*. Braun²⁸ expone que la noción de un mediador entre Dios y los hombres no contaba con ninguna palabra en hebreo, y en el Nuevo Testamento se desarrolla sólo gracias a las cartas de San Pablo, que usa *μεσίτης* únicamente referido a la Alianza, ya que lo aplica a Moisés, mediador de la Antigua Alianza, así como a Jesús, mediador de la Nueva. Braun señala que esta noción no se ha desarrollado en la literatura

²⁶ Sin un sentido cristiano lo encontramos también en I,15,23; VI,6,28 y VI,24,19.

²⁷ Ch. Mohrmann, *op. cit.* I, 25.

²⁸ R. Braun, *op. cit.*, 512.

cristiana más antigua, ni ha llegado a ser un motivo central de la dogmática, porque ni los Padres apostólicos ni los apologistas usan este término²⁹. Indica asimismo³⁰ que no es un vocablo de creación cristiana, ya que aparece en Apuleyo con el sentido de *intermediario*.

El propio Lactancio usa el grecismo *μεσίτης* y explica su significado en IV,25,5: *fuit [Christus] igitur et Deus et homo, inter Deum et hominem medius constitutus. Unde illum Graeci μεσίτην vocant, ut hominem perducere ad Deum posset, id est, ad immortalitatem.*

11. MIRABILIS

Encontramos este término usado como adjetivo y como sustantivo:

I. Con sentido cristiano:

A. Milagros de Cristo:

a) Usado como **adjetivo**, acompaña al sustantivo *factum*, formando un sintagma que siempre aparece en plural:

- V,3,7: *idem [Hierocles] cum facta eius [Christi] mirabilia destrueret, nec tamen negaret, voluit ostendere, Apollonium vel paria, vel etiam maiora fecisse.* Hierocles, un perseguidor de Bitinia, escribió una obra contra los cristianos en la que pretendía demostrar que Apolonio de Tiana había hecho prodigios semejantes o incluso mayores que los de Jesús. Así, *facta mirabilia* alude a los milagros de Cristo gracias al contenido del genitivo *eius*, cuyo referente es Cristo.

- El autor expone en V,3,16 la argumentación de Hierocles

²⁹ Sin embargo, en contra de lo que mantiene Braun, Lactancio, como hemos visto, sí usa el término, pero sólo en una ocasión.

³⁰ R. Braun, *op. cit.*, 512.

contra Cristo: *non, inquit [Hierocles], hoc dico, idcirco Apollonium non haberi deum, quia noluerit: sed ut appareat nos sapientiores esse, qui mirabilibus factis non statim fidem divinitatis adiunximus, quam vos, qui ob exigua portenta deum credidistis.* Hierocles mantiene que los paganos no creyeron que Apolonio era un dios porque no consideraban de origen divino a cualquiera que pudiera hacer milagros, y sin embargo, los cristianos sí creían que Jesús era Dios porque le vieron hacer portentos.

b) Como **sustantivo**, funciona como objeto directo de *facere*:

- A juicio del autor, no es extraño que Jesús hiciera milagros con la palabra (verbo *faciebat* mirabilia, IV,15,10), ya que Él era la Palabra de Dios.

- Cristo pudo evitar que lo mataran con el mismo poder con que hacía milagros: IV,26,27: *virtute, qua mirabilia faciebat*³¹.

B. Milagros de otros:

- En VII,17,1 se habla del Gran Profeta que Dios enviará cuando llegue el fin del mundo, y que, según Lactancio, tendrá el poder de hacer milagros (*accipiat potestate mirabilia faciendi*).

- Sólo puede hacer milagros el que tenga mente, poder y providencia para ello: II,8,58: *nec enim potest facere mirabilia, id est, maxima ratione constantia, nisi qui habet mentem, providentiam, potestatem.*

- Los judíos vieron muchas maravillas durante la travesía del desierto: IV,10,9: *Hebraei vero ingressi in solitudinem multa mirabilia viderunt.*

³¹ Con el mismo sentido lo encontramos en V,3,19 (*fecit mirabilia*); IV,9,3 (*mirabilia*) y V,3,18 (*quia mirabilia fecit*).

II. Sin sentido cristiano:

Siempre aparece usado como adjetivo, con el sentido general de *admirable, maravilloso*, y tomado en todas las formas morfológicas posibles:

- VII,19,19: *non colentur ulterius dii manu facti: sed a templis, et pulvinaribus suis deturbata simulacra igni dabuntur et cum donis suis mirabilibus ardebunt, quod etiam Sibylla cum prophetis congruens futurum esse praedixit*. Cuando tenga lugar el fin del mundo, tras la derrota del Anticristo y el Juicio Final, serán destruidos el mal y el paganismo: las estatuas de los dioses serán sacadas de los templos y éstos arderán con sus maravillosas ofrendas.

- Lo hallamos también en I,5,23 (*mundum hunc perfectum atque mirabilem*); I,15,8 (*feminae castitate mirabiles*); III,17,18 (*mirabili ratione*); IV,22,6 (*magna et mirabili ratione*); VI,15,9 (*mirabili providentia*); VII,3,25 (*mirabilis ratio*); II,10,6 (*tam mirabile tamquam divinum opificium*) y I,9,2 (*sed ne illa quidem quae magna et mirabilia [Hercules] gessit talia iudicanda sunt*).

En conclusión, parece que Lactancio hace distinción entre la forma del neutro plural sustantivada *mirabilia* y el adjetivo *mirabilis*. Éste parece conservar el sentido pagano, mientras que encontramos la forma *mirabilia* en contextos cristianos, si bien con el sentido de *portento, hecho admirable* antes que con el de *milagro* entendido a la manera del Nuevo Testamento. Se refiere, tomado en una acepción cristiana, a hechos que interrumpen el orden normal de los acontecimientos y, por ello, provocan asombro, pero su realización está al alcance también de cualquier mago. Por tanto, parece que para Lactancio no hay diferencia entre los milagros de Jesús y los trucos de los magos³².

³² Cf. *miraculum*.

Lactancio usa también el adverbio *mirabiliter* en II,9,15 para referirse a la acción creadora de Dios, así como el sustantivo *mirabilitas* en VII,4,1 para aludir a las maravillas de las obras de la Providencia.

12. MYSTICVS

El autor sólo utiliza este adjetivo en un pasaje, por lo que resulta difícil sacar conclusión alguna sobre su uso o su significado:

- V,1,26: *hic [Cyprianus] tamen placere ultra verba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt, quae locutus est, et ad id praeparata, ut ad solis fidelibus*. Se critica la obra de Cipriano, ya que, a juicio del autor, escribía únicamente para los que ya conocían el misterio (es decir, para los que ya eran cristianos) al tratar sobre cosas místicas a las que sólo tienen acceso los iniciados. Así pues, *mystica* se relaciona con *mysterium*, *sacramentum* y *arcanum*, terminos todos ellos referidos principalmente a lo misterioso de la religión cristiana, lo que ha de ser revelado.

13. PECCATOR

Lo encontramos en tres pasajes, y en todos ellos tiene la acepción cristiana de *pecador*, *aquel que ha cometido un pecado*:

- III,26,9: *da [mihi] iniustum, insipientem, peccatorem: continuo et aequus, et prudens, et innocens erit*. Se afirma que, tras el bautismo, el hombre sufre un cambio radical: el pecador, por ejemplo, se hace inocente.

- En IV,16,5 expone el verdadero motivo que los fariseos tenían para acabar con Jesús: les increpaba como a pecadores (*tamquam peccatores increpabantur*).

- Explica en II,12,19 que Dios expulsó al hombre del Paraíso por ser pecador: *tum Deus sententia in peccatores data eiecit hominem de Paradiso*.

En todos los pasajes es el contexto el que aporta una noción cristiana al término.

14. PERDITOR

Este adjetivo, que sólo aparece en dos pasajes, actúa en ambos como calificativo de los demonios:

- Los demonios pretendieron ser los guardianes de los hombres para que estos les rindieran culto a ellos y no a Dios: II,14,8: *sed et ipsi [daemones], cum sint perditores hominum, custodes tamen se videri volunt, ut ipsi colantur et Deus non colatur*.

- Antes del Juicio Final y el reino de los mil años de Cristo surgirá un rey de Siria engendrado por el espíritu malo, que será destructor y corruptor del género humano: VII,17,2: *alter Rex orietur ex Syria malo spiritu genitus, eversor ac perditor generis humani*.

El *Lexicon Totius Latinitatis* indica que este término aparece en Cicerón.

Los conceptos a los que el autor se refiere en ambos pasajes son parecidos: un ser infernal -los demonios (*daemones*) o el rey al que engendra el demonio (*malo spiritu genitus*)- es corruptor del hombre (*hominum* o *generi humani*). Así pues, este vocablo se relaciona con otros ya estudiados como *daemon*, *criminator*, *diabolus* y *adversarius*.

15. PIVS

Se trata, al igual que otros términos como *pietas* o *impius*, de un vocablo opaco en cuanto al sentido, y es difícil clasificar los distintos significados que puede presentar o, simplemente, determinar si tiene una acepción específicamente cristiana o, por el contrario, conserva la noción que tenía en la lengua pagana. De hecho, el autor critica a los que daban este calificativo a Eneas arguyendo que se le llamaba así precisamente por todo aquello que resulta recusable para un cristiano. Esto hace pensar que, para Lactancio, los conceptos de *pius* y *pietas* ya eran distintos de los paganos, pero ningún otro pasaje nos permite hacer la misma distinción.

Encontramos el término usado como sustantivo y como adjetivo.

I. Con **sentido cristiano**, deducible sólo gracias al contexto:

A. Como **sustantivo**, con el sentido general de *persona piadosa*; del contexto depende si se refiere o no a los cristianos:

- V,11,18 (b): *quin etiam sceleratissimi homicidae contra pios iura impia condiderunt*. Los perseguidores promulgan leyes impías contra los cristianos.

- El diablo quiere hacer impíos a los cristianos al ponerlos ante diversas religiones: VI,4,23: *quos autem pios viderit, variis implicat religionibus, ut impios faciat*.

- Lactancio aporta la definición del adjetivo en V,9,22: son píos los que hacen el bien e impíos los que cometen maldades (*ex hoc intelligere, et illos qui bonum faciunt pios esse, et se impios, qui nefanda committunt*)³³.

³³ Con el mismo sentido lo encontramos en V,22,11; V,9,3 y VII,2,1.

B. Como **adjetivo**, con la acepción general de *bueno, misericordioso*:

- En IV,11,5 aparece como una cualidad de Dios, que se presenta como clemente y bueno para los suyos (*clemens et pius*).

- Lactancio se pregunta irónicamente en V,11,18 (a) qué puede ser más misericordioso, benéfico y humano que lo que hacen los perseguidores (*quid tam pius, tam beneficum, tam humanum*): curar a los torturados para que puedan sufrir más tormentos.

- Parece que tiene el sentido de *sagrado, santo* en IV,25,2 (*verum ac pius cultum*); V,7,2 (*Dei unici pia et religiosa cultura*); III,28,1 (*Dei [...] religiosus ac pius cultus*) y V,9,5 (*sanctum ac pius nomen iustitiae*).

II. Sin sentido cristiano.

En estos pasajes parece que se trata del concepto pagano del término, porque es alguna persona no cristiana la que califica a algo o a alguien con el adjetivo *pius*:

- En VII,7,13 se expone la opinión de Zenón acerca del infierno: *esse inferos Zenon Stoicus docuit, et sedes piorum ab impiis esse discretas*.

- VII,18,2: *Hystaspes enim [...], pius ac fideles a nocentibus segregatos, ait [...] extenturos esse ad coelum manus et imploratorios fidem Iovis*. Según Histaspes, los inocentes serán separados de los culpables en el Juicio Final e implorarán la ayuda de Júpiter³⁴.

³⁴ También aparece sin una acepción cristiana en V,10,5; V,10,8; V,10,1; V,11,10 y I,11,5.

16. PROFANVS

Lactancio usa en su obra este adjetivo tomado tanto con una acepción cristiana como sin ella.

A. Con sentido cristiano:

- Trata acerca de los ritos sangrientos de Belona y la Diosa Madre, calificando a los dioses paganos de impíos, profanos y sanguinarios: I,21,8: *nam satius est pecudum modo vivere quam deos tam impios, tam profanos, tam sanguinarios colere?*. Parece correcto atribuir un sentido cristiano a *profanus* en este pasaje en tanto que se aplica a divinidades paganas que se oponen al Dios verdadero. Lo mismo ocurre en los siguientes pasajes:

- IV,10,11: el autor, al narrar el éxodo del pueblo judío, explica que, tras haber saciado su hambre, se entregaron a ritos profanos de los egipcios (*profanos Aegyptiorum ritus*). Los ritos de los dioses paganos son también calificados de profanos en V,10,14: *ritus impios ac profanos*.

En los tres pasajes, *profanus* se refiere a algo de lo que el Dios verdadero está ausente, ya que se aplicaba a ritos religiosos que nada tenían que ver con los cristianos.

B. Con sentido pagano, es decir *profano* desde el punto de vista de la religión pagana:

- Se cuenta en IV,27,5 que los cristianos, al asistir a los ritos paganos, ponían en fuga a los dioses; en consecuencia, los arúspices no podían vaticinar ni sacrificar a las víctimas, por lo que se quejaron a los príncipes de que hombres profanos asistían a sus ritos: *quod cum intelligerent aruspices, instigantibus iisdem daemonibus quibus proseant, conquerentes profanos homines sacris interesse, egerunt principes suos in furorem*. Así pues, en este caso es a los cristianos a los que se les considera *profanos* con respecto

a la religión pagana, lo que demuestra que el término no tenía por sí mismo un sentido cristiano para Lactancio.

17. RELIGIOSVS

En las *Instituciones Divinas* encontramos este adjetivo tomado tanto en una acepción cristiana, con dos matices distintos de sentido, como en una pagana, con referencia al concepto de lo *religioso* que tenían los no creyentes:

A. Con sentido cristiano:

a) *Religioso*, entendido como *persona que profesa la verdadera religión*. De hecho, en algunos pasajes el autor intenta dejar clara la diferencia que hay entre un hombre religioso (aquel que adora al Dios único), y uno supersticioso (el que venera a los dioses):

- En IV,28,16 se da esta definición: *nos autem religiosi, qui uni et vero Deo supplicamus.*

- Encontramos el mismo tema en IV,28,11 (*deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiosi*); IV,28,7 (*religiosi*); IV,4,4 (*religiosi*); V,13,7 (*metus poena religiosiore facit*); VII,26 (epílogo) (*soli omnium religiosi sumus*) y V,10,13 (*religiosi*).

b) *Sagrado*. Tomado en esta acepción aparece relacionado con el concepto de culto, aludiendo al culto *sagrado de Dios*:

- El bien es el culto piadoso y sagrado del Dios único: V,7,2: *quae [iustitia] nihil aliud est, quam Dei unici pia et religiosa cultura.*

- V,10,17: *sic fit ut vitam colentium Deus pro qualitate nominis sui formet, quoniam religiosissimus est cultus, imitari.* El culto más sagrado para Dios consiste en imitarlo, ya que estamos hechos a su imagen.

- Encontramos el mismo contexto en III,28,1 (*Dei [...] religiosus ac pius cultus*) y V,8,7 (*pia et religiosa collatio*).

B. Sin sentido cristiano, aludiendo a lo que tiene la categoría de *religioso* o *venerable* para los paganos:

- I,20,16: *quid mirum si ab hac gente universa flagitia manarunt, apud quam vitia ipsa religiosa sunt [...]?* Lactancio pregunta qué hay de extraño en que los paganos hicieran todo tipo de maldades si para ellos el vicio era algo sagrado³⁵.

Encontramos asimismo el adjetivo *irreligiosus*, como el calificativo que reciben los cristianos por parte de los paganos, en VII,26 (epílogo): *nemo irreligiosus ulterius appellatur, qui soli omnium religiosi sumus*.

18. SACER

Hallamos este adjetivo con una distribución de sentido según que aparezca tomado como adjetivo o como sustantivo. Si está sustantivado, con la forma del plural neutro, no tiene sentido cristiano, si bien también lo encontramos usado como adjetivo referido a conceptos paganos.

A. Con sentido cristiano, usado exclusivamente como adjetivo:

a) Referido a conceptos sagrados para el judaísmo:

- En IV,7,5 el autor explica la etimología del nombre de Cristo: *erat Iudaeis praeceptum, ut sacrum conficerent unquendum, quo perungi possent ii, qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum*.

- IV,7,6: *illis [Iudaeis] unctio sacri unquenti nomen ac potestatem*

³⁵ Con el mismo sentido lo encontramos en II,4,30; IV,28 (a y b); IV,28,14; V,1,1; V,10,11; V,10,14 y VI,1,5.

regiam conferebant. Sigue tratando aquí el tema del nombre de Cristo.

b) Conceptos sagrados para el cristianismo:

- Si los paganos conocieran los sagrados vaticinios de los profetas (IV,8,12: *si sacras voces Prophetarum cognoverit*) no se extrañarían de que Dios hubiera podido engendrar a Dios. El mismo sintagma *sacrae voces* aparece en II,12,9, referido a las Sagradas Escrituras en general.

- Hierocles argüía, según explica el autor en V,2,13, que las Escrituras Sagradas (*Scripturae Sacrae*) estaban llenas de contradicciones. Se alude también a los Libros Sagrados en II,16,6 (*sacras veritatis litteras*) y IV,5,9 (*Scripturam sacram*).

- En V,8,6 Lactancio expone que los hombres están unidos por un sagrado e inviolable vínculo de parentesco (*sacro et inviolabili vinculo*) y no deben luchar entre sí.

- Se hace alusión a los versos sagrados de los oráculos sibilinos en I,6,6 (*sacrisque carminibus*).

En todos estos pasajes es el propio adjetivo *sacer* el que aporta un contenido cristiano al sustantivo al que complementa gracias al contexto general.

B. Sin sentido cristiano:

B.1. Utilizado como sustantivo:

a) Los ritos paganos, usado siempre en la forma del plural neutro, *sacra*:

- En I,21,18 se pregunta por qué se les da el nombre de *sacra* a esos ritos si no tienen nada de sagrados: *etiamne haec sacra sunt?*.

- V,11,8: *haec est deorum disciplina. Ad haec opera cultores suos*

erudiunt; haec sacra desiderant. El autor se refiere a los tormentos que sufren los cristianos a manos de los perseguidores.

- Lactancio desea que los paganos se convenzan de que sus dioses fueron en realidad hombres al observar los ritos paganos: V,19,15: ipsa denique illos sacrorum initia convincant³⁶.

b) Personas consagradas a un culto pagano:

- En I,21,26 se alude a las sacerdotisas vestales como *consagradas vestales*: hac de causa Lamsacenos asellum Priapo quasi in ultionem mactare consuesse, apud Romanos vero eundem Vestalibus sacris in honorem pudicitiae conservatae panibus coronari.

c) Objetos sagrados del culto de un dios:

- II,7,15: Appius Claudius censor cum ad servos publicos sacra Herculis transtulisset, luminibus orbatus est. Apio Claudio, según Lactancio, perdió la vista cuando entregó a siervos públicos los vasos sagrados de Hércules.

B.2. Como adjetivo:

- I,11,33: Evémero escribió su *Historia Sagrada* a partir de inscripciones sagradas (*inscriptionibus sacris*) de los templos.

- Con el mismo sentido aparece en II,4,23 (*praedones rerum sacrarum*); II,4,25 (*sacris rebus*); II,17,8 (*imagines sacrae*) y VI,1,6 (*sacras dapes*).

³⁶ Con el mismo sentido lo encontramos en I,18,2; I,20,13; I,21,1; I,21,4; I,21,9; I,21,20; I,21,21; I,21,24; I,21,26; I,21,31; I,21,38; I,21,39; I,21,44; I,22,2; I,22,9; I,22,15; I,22,16; I,23,5; II,17,12; III,20,3; I,21,16 (a y b); IV,2,4; IV,3,8; IV,27,3; V,19,10; IV,27,5; V,2,7 y V,19,1.

19. SACRILEGVVS

Encontramos este término tomado tanto en una acepción cristiana como sin un sentido específicamente cristiano, si bien es más frecuente ésto último.

A. Con sentido cristiano:

- V,11,18: *quin etiam sceleratissimi homicidae contra pios iura impia condiderunt. Nam et constitutiones sacrilegae et disputationes iurisperitorum leguntur iniustae.* Lactancio habla de los perseguidores que promulgaron leyes impías y sacrílegas contra los fieles de Dios. Así, es el contexto el que aporta una acepción cristiana al término.

- Los romanos son los paganos más crueles en sus ritos sacrílegos: I,21,4: *nostrí vero, qui semper mansuetudinis et humanitatis sibi gloriam vindicaverunt, nonne sacrilegis his sacris immaniores reperiuntur?*

- Aparece también tomado en una acepción cristiana en I,21,37 (*haec iam sacra non sunt, sed sacrilegia*) y V,23,4 (*sacrilegae animae*).

B. Sin sentido cristiano:

- En V,1,2 pide que, igual que a los sacrílegos y otros criminales se les da la ocasión de defenderse (*nam si sacrilegis, et proditoribus, et veneficis potestas defendendi sui datur*) y se les escucha antes de juzgarlos, se le dé a él la misma oportunidad y no se haga un juicio sobre su obra hasta haberla concluido. El adjetivo, sustantivado aquí, tiene, pues, un sentido general, pero por el contexto parece que se refiere a los que cometían sacrilegio contra los dioses, ya que en los tribunales se juzgaba sólo a éstos, y no a los que cometían sacrilegio contra el Dios de los cristianos³⁷.

³⁷ Lo encontramos asimismo sin contenido cristiano en I,11,36; II,4,23; II,4,25; II,4,37; II,7,14 y II,16,11.

20. SALVTARIS

Relacionado con el sustantivo *salus* (salvación en su acepción cristiana), este adjetivo suele referirse al Salvador o a aquello que tiene categoría de *salvífico*, de forma que siempre está tomado en una acepción cristiana.

A. Sustantivado, con el sentido de Salvador, referido a Cristo:

- En IV,12,6 se hace exégesis de Isaías 7,14: *La virgen concebirá y dará a luz a un hijo y lo llamaréis Hemanuel. Se trataría, a juicio del autor, de una profecía del nacimiento de Cristo. Pero, explica el autor, Cristo no se llamó Hemanuel, ya que este vocablo hebreo no es un nombre, sino Jesús, que en hebreo significa salvador: Hemanuel autem numquam vocitatus est, sed Iesus, qui latine dicitur salutaris, sive salvator, quia cunctis gentibus salutifer venit. Así, salutaris, término ya existente en latín pagano, y salvator, neologismo cristiano³⁸ son la traducción del nombre hebreo Jesús.*

B. Como adjetivo, referido a algo *salvífico*, que aporta la salvación espiritual al hombre:

- VII,27,12: *veniant qui sitiunt: ut aquam salutarem de perenni fonte plenissimus faucibus trahant.* En la vida futura, a juicio de Lactancio, los que tengan sed beberán cuanto quieran del agua salvífica. Este pasaje recuerda a Juan 4,13, el episodio de la samaritana junto al pozo.

- Se alude en IV,11,1: a los *preceptos salvíficos*: *cum saepe Iudaeis praeceptis salutaribus repugnarent [...] tum Deus iustos et electos viros Spiritu Sancto implebat, prophetas in media plebe constituens.* Puesto que el pueblo judío había rechazado los preceptos salvíficos (parece que se refiere al Decálogo), Dios envió profetas a su pueblo.

- El mismo sintagma, *praeceptis salutaribus*, aparece en

³⁸ Cf. *salvator*.

IV,26,25, pero esta vez referido a las enseñanzas del maestro enviado por Dios: *Deus namque [...] cum statuisset hominem liberare, magistrum virtutis legavit in terram, qui [...] praeceptis salutaribus formaret homines ad innocentiam.*

- Por último, lo hallamos en VII,26 (epílogo): *deinde inspiret tibi [Constantino] voluntatem, qua semper in amore divini nominis perseveres. Quod est omnibus salutare, et tibi ad felicitatem, et caeteris ad quietem.*

Mohrmann indica que se trata de un término que en la época de finales de la República tenía un sentido político. Cicerón lo usa como título de Júpiter, aunque es un *hapax*³⁹. Braun, por su parte, señala que los cristianos recurrieron a este término en un principio porque era la traducción habitual de *σωτήρ* en su sentido pagano y aparecía con sentido cristiano en la *Vetus Latina*, pero tuvo poco éxito. Prefirieron crear un término nuevo para nombrar la noción de Salvador y acuñaron el vocablo *salvator* que, tras superar numerosas reticencias⁴⁰, fue el que triunfó finalmente. Lactancio da muestras de dichas reticencias al usar sólo en una ocasión *salvator*, inmediatamente después de haber utilizado *salutaris*⁴¹.

21. SANCTVS

Encontramos este adjetivo en la mayoría de los pasajes tomado en una acepción cristiana, aunque también aparece en una ocasión sin un contenido cristiano, al igual que el adverbio *sanctissime*, que es utilizado únicamente en un contexto pagano⁴².

I. Con sentido cristiano, presenta dos matices en su

³⁹ Ch. Mohrmann, *op. cit.* IV, 203.

⁴⁰ Cf. *salvator*.

⁴¹ R. Braun, *op. cit.*, 486.

⁴² Cf. *sancte* en el apartado dedicado a los adverbios.

significado:

A. Algo *sagrado, divino*, que participa de la santidad y del misterio de Dios. Lo hallamos como determinante de sustantivos que se refieren a distintas personas o conceptos, como:

A.1. *Alguna de las tres Personas de la Trinidad:*

a) *Cristo* o conceptos relacionados con Él:

- En IV,6,1 señala que Dios engendró un espíritu santo e incorruptible, que recibió el nombre de *Hijo*: [Deus] sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem Filium nuncuparet.

- IV,26,39: *agnus enim candidus sine macula Christus fuit, id est innocens, et iustus, et sanctus*. Se hace exégesis de la Pascua judía al afirmar que el cordero que se sacrificó antes de la salida de Egipto era símbolo de Cristo.

- Sobre conceptos relacionados con Cristo tratan también VII,1,25 (sancto cruore, referido a su sangre) y IV,18,32 (sanctae crucis, que alude a la Cruz).

b) Conceptos relacionados con Dios:

- Sobre el *misterio de Dios* (*veri Dei sanctum mysterium*) trata el pasaje IV,12,11.

- Se habla acerca de la cabeza de Dios en IV,26,23, donde Lactancio explica que la corona de espinas era símbolo de que todos los pueblos formarían una corona alrededor de la cabeza divina: *electi ergo ex dumis et sentibus sanctum Dei caput cingimus*.

- La majestad de Dios, según el autor, sólo desea la inocencia del hombre: *nihil enim sancta et singularis illa maiestas aliud ab homine desiderat, quam solam innocentiam* (VI,1,4).

- La Ley santa de Dios aparece en V,8,6 (*illa sancta [Dei lex]*); VI,8,11 (*legis sanctae*) y VI,24,29 (*sanctissimae ac certissimae legis*).

c) El Espíritu Santo:

- IV,12,1 (a): *descendens itaque de coelo sanctus ille Spiritus Dei*. Lactancio describe cómo fue la concepción de Jesús.

- En IV,11,1 se afirma que Dios envió el Espíritu Santo sobre los profetas para que reprocharan al pueblo judío sus pecados: *tum Deus iustos et electos viros Spiritu sancto implebat, prophetas in media plebe constituens*.

A.2. La religión cristiana en general y otros conceptos relacionados con ella:

a) Sobre la *santidad de la religión cristiana* encontramos el pasaje IV,11,7, en el que se afirma que Dios envió a su Hijo para que instruyera a los hombres en su religión santa: *ut religionem sanctam Dei transferret ad gentes*.

El calificativo de *santa* también lo recibe la religión cristiana en VII,26 (epílogo) (*sanctam religionem*).

b) Las Sagradas Escrituras:

- IV,8,6: *sed tamen Sanctae Litterae docent, in quibus cautum est, illum Dei Filium, Dei esse sermonem, sive etiam rationem*. Las Sagradas Escrituras revelan que el Hijo es la Palabra de Dios.

- Encontramos el mismo contexto en II,8,63 (*sanctae litterae*); II,11,18 (*sanctae litterae*); II,13,4 (*sanctae litterae*); II,16,4 (*litteris sanctis*); IV,10,19 (*sanctarum Litterarum*); IV,15,23 (*Litterae Sanctae*); V,1,15 (*Scriptura Sancta*) y VII,20,5 (*sanctis litteris*).

c) La escatología y el Paraíso:

- El autor trata en VII,5,27 sobre la *ciudad santa* donde, tras el Juicio Final, los justos vivirán mil años bajo el reinado de Cristo: *civitas sancta* constituetur in medio terrae. Acerca de esta misma ciudad habla el apologeta en VII,26,1 (b) (*sanctae civitati*).

- En VII,26,1 (a) Lactancio sigue hablando del Reino santo de Cristo. Según él, cuando hayan transcurrido los mil años, el demonio será puesto en libertad de nuevo y reunirá a muchos pueblos para que declaren la guerra a la ciudad santa: *diximus paulo ante, in principio regni sancti fore, ut a deo princeps daemonum vinciat* [...] *atque omnes gentes, quae tunc erunt sub ditiones iustorum, concitabit, ut inferant bellum sanctae civitati*.

- Se explica en VII,5,27 por qué fue el hombre expulsado del Paraíso: *qua [notitia boni malique] percepta, statim de loco sancto pulsus est, in quo malum non est*.

d) El hombre, sagrado para Dios:

- En VI,20,17 presenta al hombre como un *animal sagrado*: *itaque in hoc Dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem Deus sanctum animal esse voluit*.

- Sobre la parte más sagrada del hombre habla el autor en VI,20,17: *qui sanctissimam quoque corporis sui partem contra fas omne polluant et profanent*. El texto no deja claro a qué parte alude, pero en la edición de Migne⁴³ se afirma que se refiere a la cabeza.

En todos estos pasajes es el propio adjetivo *sanctus* el que aporta una acepción cristiana al sustantivo al que determina, si bien en muchos casos ese sustantivo ya tiene por sí mismo un contenido cristiano.

B. Algo o alguien que es irreprochable, moralmente bueno:

a) Referido a personas:

⁴³ J.P. Migne, *op. cit.*, 579.

- En IV,12,1 (b) Lactancio describe la concepción de Jesús: el Espíritu de Dios bajó sobre una doncella irreprochable (*descendens itaque de coelo sanctus ille Spiritus Dei sanctam virginem*).

- Habla de los cristianos como de una milicia santa (*sanctae militiae*) en VII,19,5, y en VII,24,3 se refiere a los hijos de los justos que vivan en el Reino de los mil años de Cristo como descendencia santa y amada por Dios (*soboles sancta et Deo cara*).

- Lactancio trata en VII,26,8 sobre los profetas: *haec est doctrina sanctorum prophetarum, quam christiani sequimur*.

- En VII,26 (epílogo) se dirige al Emperador Constantino: *sed omnia iam, sanctissime imperator, figmenta sopita sunt*.

- Califica a los profetas de santos varones (*sanctis viris*) en I,4,5. Con un contexto parecido, referido a los cristianos que sufrían persecución, lo encontramos en V,21,6 (*sanctos et iustos viros*).

b) Referido a conceptos varios:

- Acerca del santo nombre de la justicia (*sanctum ac pium nomen iustitiae*) trata el autor en V,9,5.

- En V,10,14 Lactancio advierte que los paganos, aunque se conduzcan de manera irreprochable, están alejados del bien: *qui, licet sanctis moribus vivant, in summa fide atque innocentia, tamen quia deos colunt [...] a iustitia [...] alieni sunt*⁴⁴.

- Se pregunta en VI,23,9 qué puede haber de santo en los que se entregan a los placeres: *quid enim potest esse sanctum iis, qui aetatem imbecillam et praesidio indigentem, libidini suae depopulandam foedandamque substraverint*⁴⁵.

- Las raíces del pueblo judío son calificadas de santas o sagradas en II,13,9 (*sanctae radicis*).

II. Sin sentido cristiano:

- Lo hallamos sólo en I,21,37, donde Lactancio afirma que

⁴⁴ Cf. *sanctitas*.

⁴⁵ Con un contexto parecido lo encontramos en I,21,12.

los paganos consideran sagrado lo que es condenable: *haec iam non sacra sunt, sed sacrilegia, in quibus id sanctum ducitur quod in aliis si fiat etiam severissime vindicatur.*

C. VERBOS.

1. ANNUNTIARE

Aparece únicamente en un pasaje, de forma que resulta difícil hacer un estudio del sentido de este verbo:

- V,3,18: *in eo [Christo] facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum*. Lactancio argumenta que los creyentes no consideran Dios a Cristo sólo porque hizo milagros, sino porque vieron que en Él se cumplió todo lo que habían anunciado los profetas. Así pues, recibe un sentido cristiano por el complemento agente *vaticinio prophetarum*, así como por el contexto general del pasaje. Gracias a dicho sintagma, que alude a los profetas, toma el sentido de *profetizar*, de forma que podemos ponerlo en relación con el término *annuntiatio*, ya que éste significa *profecía* en los dos pasajes en los que aparece¹.

2. CONFITERI

Se trata de un verbo poco usado por el autor, ya que únicamente aparece en cinco pasajes, en tres de los cuales lo hallamos tomado en una acepción cristiana, si bien sólo en uno de ellos tiene el sentido de *confesar los pecados*:

A. Con sentido cristiano:

a) Confesar los pecados:

- En IV,17,17 Lactancio presenta la confesión de los pecados como la forma de alcanzar el perdón de Dios: *si peccata nostra confessi satis Deo fecerimus, veniam consequamur*.

¹ Cf. *annuntiatio*.

- El autor se objeta a sí mismo en V,21,7 lo que podrían argüir los paganos: ¿por qué ese Dios único a quien reconoces como Señor de todo (*quem dominum omnium confiteris*) no protege a los suyos?.

- Al hacer en IV,12,7 la exégesis de la profecía de Isaías sobre Hemanuel², explica que mediante el título de Hemanuel los hombres reconocerían que el Señor estaba con ellos: *Hemanuel enim significat, nobiscum Deus; scilicet quia illo per virginem nato, confiteri homines oportebat Deum secum esse.*

B. Con el sentido pagano de reconocer una verdad cualquiera:

- Los que son considerados sabios por la necedad confesada de otros (*qui per aliorum confessam stultiam sapientes existimantur*) en realidad no conocen la verdad (VI,7,1).

- Los demonios, según se indica en V,21,5, confiesen quiénes son cuando se les pregunta cuándo y cómo se han introducido en un hombre: *et interroganti, qui sint, quando venerint [...], confitentur.*

Según hemos visto, Lactancio no usa este verbo tomado absolutamente con el valor cristiano de *confesar los pecados*. Löffstedt³ indica que dicho uso sería propio del latín cristiano tardío. Según los datos que aporta el *Thesaurus*⁴, se trata de un verbo muy usado por los paganos, que aparece por primera vez en la *Vetus Latina* con el sentido de *confesar la fe*.

² Is. 7, 14: *Ecce Virgo accipiet in utero, et pariet filium, et vocabitis nomen eius Hemanuel.*

³ E. Löffstedt, *Late Latin*, Oslo 1959, 78.

⁴ *Th.L.L.*, s.v. *confiteor*.

3. CRVCIFIGERE Y CRVCI AFFIGERE

El autor usa el verbo *crucifigere* o la forma analítica *cruci affigere* para aludir a la noción de *crucificar*, pero es más frecuente que utilice la expresión no fundida:

A. CRVCIFIGERE:

El uso de este verbo está muy extendido entre los autores cristianos, e incluso aparece en escritores paganos como Séneca, Valerio Máximo y Quintiliano. Sin embargo, Lactancio parece preferir la forma *cruci affigere*, ya que encontramos el compuesto sólo en un pasaje, mientras que hallamos *cruci affigere* en cinco. Por esto, según se indica en la edición de Migne⁵, en IV,14,11 también debería leerse *cruci affixus* y no *crucifixus*.

- IV,14,11: *atqui ab eo tempore, quo Zacharias fuit, usque ad annum quintum decimum imperii Tiberii Caesaris, quo Christus crucifixus est, prope quingenti anni numerantur*. Se da aquí la fecha de la crucifixión de Cristo en relación con la época del profeta Zacarías y con el inicio del principado de Tiberio.

La edición del *Corpus Christianorum*⁶ presenta el siguiente texto en este mismo pasaje (IV,14,11): *quo Iesus fixus est, prope quingenti anni numerantur*. En el aparato crítico se recoge la variante *crucifixus* del Codex P.

⁵ J.P. Migne, *op. cit.*, 489.

⁶ S. Brandt, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum: L. Caeli Firmiani Lactantii opera omnia XIX-II*, Viena 1890 (Nueva York 1965), 327.

B. CRUCI AFFIGERE:

Siempre se refiere a la crucifixión de Cristo:

- En IV,10,18 nos da otra vez la fecha del suceso: *cuius [Tiberii] anno quinto decimo [...] Iudaei Christum cruci affixerunt*.

- Sobre cómo se desarrolló la crucifixión tratan los siguientes pasajes:

1. En IV,18,4 se narra que los judíos pidieron a Pilatos que Cristo fuera crucificado: *cruci affigi postulaverunt*.

2. Lactancio cuenta en IV,18,7 que se burlaron de Él antes de crucificarlo: *et priusquam cruci affigerent, illuserunt*.

3. Por último, en IV,18,9 explica cómo lo clavaron en la Cruz: *crucique affixerunt*.

- El autor se dirige en V,3,9 contra los que dicen que Jesús no fue más que un mago, argumentando que cualquier mago puede hacer prodigios mayores que los que Él hizo. Cita el caso de Apolonio de Tiana, que desapareció ante el tribunal que lo juzgaba, de forma que era mejor mago que Jesús, que fue apresado y crucificado sin oponer resistencia: *si magus Christus, quia mirabilia fecit, peritior utique Apollonius, qui [...] cum Domitianus eum punire vellet, repente in iudicio non comparuit, quam ille, qui et comprehensus est, et cruci affixus*.

En conclusión, vemos que este verbo siempre está usado con la persona de Cristo como objeto, gracias a lo cual toma una acepción cristiana. Asimismo, no parece haber diferencias de sentido entre los distintos pasajes, ni siquiera entre aquel en el que se presenta la forma plenamente fundida y estos últimos en los que encontramos *cruci affigere*.

Lactancio también usa el verbo *affigere* solo -sin *cruci*- con el sentido de *crucificar* en dos pasajes:

- IV,18,11: *qui [Gavius] quamvis innocens fuerit [...], mortalis tamen, et ab homine scelesto, qui iustitiam ignoraret, affectus est*. Se alude a P. Gavius Consanus, ciudadano romano que fue crucificado por orden de Verres aunque era inocente y la ley romana no

permitía someter a ese suplicio a un ciudadano de Roma⁷. Lactancio argumenta que, si este hecho fue considerado un crimen grave, cuánto más no lo será haber crucificado al mismo Dios.

- En IV,19,2 el autor se refiere a la crucifixión de Cristo: *suspensus igitur atque affixus [Iesus] exclamavit ad Dominum voce magna*.

4. EXPIARE

El autor usa este verbo únicamente en un pasaje, por lo que resulta difícil hacer un estudio de los sentidos del término:

-IV,27,5: *quod cum intelligerent aruspices instigantibus iisdem daemonibus, quibus prosecant, conquerentes profanos homines sacris interesse, egerunt principes suos in furorem, ut expugnarent Dei templum, seque vero sacrilegio contaminarent, quod gravissimis persequentium poenis expiaretur*. A juicio de Lactancio, los perseguidores sólo expiarán el pecado de sacrilegio que cometieron al asaltar el templo de Dios en Bitinia cuando hayan sufrido durísimos castigos.

5. ILLVMINARE

Este verbo, de uso frecuente en la lengua latina, se carga de un sentido cristiano entre los Padres de la Iglesia gracias al simbolismo que es capaz de expresar en relación con los conceptos de luz y oscuridad, muy usados para aludir a la fe en Dios (relacionada con la luz) por oposición al paganismo o a la falta de fe (identificada con la oscuridad). Sin embargo, encontramos en un pasaje este verbo tomado en una acepción no cristiana, lo que demuestra que, para el autor, el verbo *illuminare* no tenía dicha acepción por sí mismo.

⁷ Cic. Verr. 6, 158 ss. Apud Sánchez Salor (op. cit. II, 61) y J.P. Migne (op. cit., 505).

A. Con sentido cristiano, referido a la acción de iluminar al hombre, es decir, hacerle ver la verdad de la existencia del Dios cristiano. El autor de esta *iluminación* puede ser Dios o Cristo:

a) Cristo:

En los dos pasajes que presentan a Cristo como origen de la *iluminación* cristiana se alude a la luz de la sabiduría como instrumento de dicha *iluminación*:

- Según se expone IV,20,13, somos iluminados por Cristo, que nos adoptó en su testamento y, tras conducirnos a la luz de la sabiduría, nos dio el Reino en herencia: *illuminati ab eo [Christo] sumus, qui nos testamento suo adoptavit, et liberatos malis vinculis atque in lucem sapientiae productos, in haereditatem regni coelestis adscivit.*

- El autor afirma en IV,26,4 que las curaciones de los ciegos simbolizaban las conversiones de los gentiles, iluminados por la luz de la sabiduría: *et hoc facto significabat fore, ut conversus ad gentes quae Deum nesciebant, insipientium pectora illuminaret luce sapientiae, et ad veritatem contemplandam oculos cordis aperiret.*

b) Dios:

- VI,2,16: *quod si hoc illi faciunt, quibus non est veritas cognita, quanto magis nos facere debemus, qui a Deo eruditi et illuminati possumus vera praecipere?*. Lactancio acaba de citar un pasaje de Cicerón en el que éste mantiene que no hay nada mejor que dar preceptos para la vida⁸, y afirma que, si dan preceptos aquéllos que, como Cicerón, desconocen la verdad, tanto más deberían hacerlo quienes han sido iluminados por Dios.

- En VI,4,24 se explica que Dios nos iluminó para que podamos vencer al demonio y nos armó con la verdadera virtud celestial (*illuminavit nos Deus et armavit vera coelestique virtute*).

- Según el autor, la noción de *ayudar* (*iuvare*) no puede aplicarse a la relación que se establece entre Dios y el hombre,

⁸ Cic., *off.* 1, 2, 4; 3, 2, 5.

ya que lo que Dios hace trasciende este concepto, porque crea, mantiene ilumina y da salud al hombre: I,11,42: *quanto id [iuvare] magis inconueniens est Deo, qui verus pater est, per quem sumus et cuius toti sumus, a quo fingimur, animamur, illuminamur, qui nobis vitam impertit, salutem tribuit, victum multiplicem sumministrat.*

Se observa en estos tres pasajes que la *iluminación* que procede de Dios se presenta como uno más de los dones que Dios ofrece al hombre, junto con otros como los expresados con los verbos *erudire*, *armare*, *animare* y *fingere*, así como con los sustantivos *vita* y *salus*. Por el contrario, aquellos pasajes en los que era Cristo el autor de la *iluminación* presentaban ésta como la función más importante (o la única) de Jesús.

B. Sin sentido cristiano:

Por último, Lactancio usa en un pasaje el verbo *illuminare* con un sentido muy general, de modo que no parece que podamos atribuirle una acepción específicamente cristiana. En este pasaje, V,2,9, el autor narra con cierto tono irónico cómo los cristianos se reían en secreto de las enseñanzas de uno que se decía a sí mismo filósofo y atacaba la verdad en Bitinia, ya que pretendía iluminar a otros cuando él mismo estaba ciego: *nam si qui nostrorum affuerunt, quamvis temporis gratia conticerent, animo tamen derisere, utpote cum viderent hominem profitentem se illuminaturum alios, cum ipse caecus esset.*

6. MACVLARE

Este verbo, estrechamente relacionado con el sustantivo *macula*, nos presenta asimismo la visión que tiene Lactancio del pecado como una *mancha del alma*⁹.

A. Con sentido cristiano, aparece con la acepción figurada de *mancharse con el pecado*:

- Sólo aparece en VI,23,36, donde se explica que Dios prohibió a los ángeles que se pervirtieran manchándose con el contacto de la tierra (*ne terrae contagione maculati substantiae coelestis amitterent dignitatem*).

B. Sin sentido cristiano:

- VI,23,36: *nam etsi corpus nulla sit labe maculatum, non constat tamen pudicitiae ratio, si animus incestus est*. Aunque el cuerpo esté limpio, hay impureza si el alma es pecadora.

- En VI,24,21 se advierte que es mejor confesar los pecados y abrir así las heridas que sólo pueden ser curadas por aquel que limpió los miembros de los leprosos y resucitó a los muertos (*maculata membra purgavit, mortuos excitavit*).

7. MILITARE

Sólo encontramos este verbo en dos pasajes y únicamente en uno de ellos, en el que se habla metafóricamente de los cristianos como del *ejército de Dios*, está tomado en una acepción cristiana¹⁰.

⁹ Cf. *macula*, *labes*, *peccatum* y *sordidare*.

¹⁰ Cf. *militia* y *miles*.

A. Con acepción cristiana:

- VII,27,16: *intendamus ergo iustitiae, quae nos inseparabilis comes ad Deum sola perducet; et, "dum spiritus hos regit artus" infatigabilem militiam Deo militemus: stationes vigiliisque celebremus*. Parece que el autor no usa *militare* con el sentido tardío de luchar, sino con el clásico de *ser soldado, servir en el ejército*. Intenta animar a los lectores a vivir en la justicia y ser *soldados de la milicia de Dios*, por lo cual en todo el pasaje encontramos vocablos del ámbito de la milicia, como *militia*, *statio* y *vigilia*. En este caso, *militare* toma una acepción cristiana del contenido del dativo *Deo*.

B. Sin acepción cristiana:

- Lo encontramos asimismo en un solo pasaje, VI,20,16, donde Lactancio insta a los creyentes a no servir en el ejército, ya que la milicia de un cristiano ha de ser la propia justicia: *ita neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia*.

8. NVNTIARE

En las *Instituciones Divinas* sólo aparece este verbo en pasajes de contenido cristiano, aunque fue un término muy utilizado entre los autores paganos. En la obra de Lactancio toma el sentido general de *revelar algo que está oculto para los hombres* y, dentro de esta acepción general, encontramos los siguientes matices que dependen del contexto:

a) Revelar lo que ocurrió en el principio:

- Todas las fuentes proféticas, cristianas y no cristianas, coinciden en presentar a Dios como autor del mundo: II,8,48: *nam divina providentia effectum esse mundum, ut taceam de Trismegisto qui hoc praedicat, taceam de carminibus Sibyllarum quae idem nuntiant, taceam de prophetis qui opus mundi et opificium Dei uno spiritu et pari voce testantur, etiam inter philosophos pene universas convenit*. Como es su costumbre en toda la obra, Lactancio considera en este pasaje a Hermes Trismegisto y a las Sibilas como inspirados por el Espíritu en sus oráculos, al igual que los profetas. Para cada uno de ellos usa un verbo de significado parecido: *praedicare*, *nuntiare* y *testari*.

b) Profetizar:

- IV,15,4: *exinde maximas virtutes coepit operari [Iesus], non praestigis magicis, quae nihil veri ac solidi ostendant, sed vi ac potestate coelesti, quae iampridem prophetis nuntiantibus cavebantur*. Se explica que los milagros de Jesús ya habían sido anunciados por los profetas. El matiz de profetizar lo da el hecho de que lo que se anuncia son acontecimientos que aún no han tenido lugar.

c) Revelar la existencia del Dios Único, proclamar su doctrina:

- En IV,12,14 el apologeta hace la exégesis de la profecía de Daniel¹¹ al afirmar que ese texto encierra la promesa de Dios de enviar dos veces a su Hijo a la Tierra: una para enseñar su doctrina a los hombres y otra para reinar. En consecuencia se pregunta cómo van a creer en su segunda venida los que no creyeron en la primera. Alude así a los judíos, que siguen esperando la llegada del Mesías: *nam cum ita sit a Deo constitutum, ut idem Christus bis adveniat in terram, semel, ut unum Deum gentibus nuntiet, deinde rursus, ut regnet: quomodo in secundum eius adventum credunt, qui primum non crediderunt?*. Según el texto, Cristo es el encargado de

¹¹ Dan. 7, 13: *Videbam, inquit, in visu noctis; et ecce in nubibus coeli ut filius hominis veniens, et usque ad vetustum dierum pervenit.*

proclamar su doctrina a todas las gentes, por lo cual el sujeto y el objeto de *nuntiare* son ambos de contenido cristiano.

d) *Anticipar, explicar* algo por medio de un símbolo:

- IV,26,18: *sed ut illa, quae fecit [Iesus], magnam virtutem ac potestatem doctrinae eius significabant; sic ea, quae passus est, odio futuram esse sapientiam nuntiabant.* A juicio de Lactancio, toda la vida de Jesús simbolizaba la vida posterior de la Iglesia. En este caso, considera que su Pasión anunciaba el odio que despertaría su doctrina. El sentido de *nuntiare* es aquí cercano al de *profetizar*, pero parece que las especiales características de lo anunciado permiten que le demos más bien el valor de *simbolizar*.

Así pues, constatamos que el autor usa *nuntiare* tanto si lo que se anuncia es un hecho pasado, como si es presente o futuro. Sin embargo, en todos los pasajes tanto los sujetos como los objetos son de contenido cristiano, y también podemos detectar en todos el matiz de *revelar*, ya que lo que se anuncia son siempre hechos o conceptos más o menos ocultos para los hombres que alguien se encarga de hacérselos accesibles.

9. PECCARE

En la mayoría de los pasajes en los que aparece, este verbo está tomado en una acepción cristiana, aunque también encontramos varios en los que conserva su sentido pagano de *errar*.

A. Con el sentido cristiano de pecar:

- Se expone en IV,24,9 la excusa que suelen argüir los pecadores: *no quiero pecar, pero me veo obligado: volo equidem non peccare; sed vincor [...]. Itaque ducor invitus, et pecco, non quia volo, sed quia cogor.*

- El autor, en IV,24,13, quiere demostrar, dentro de la argumentación sobre las dos naturalezas -divina y humana- de Cristo, que el maestro perfecto enviado del cielo tiene que ser, además de Dios, un verdadero hombre, ya que, si no lo fuera, se le podría hacer esta objeción: *tú no pecas porque no estás sometido a un cuerpo: tu quidem non peccas quia liber es ab hoc corpore*¹².

- En otros pasajes se hacen consideraciones generales sobre el pecado y la virtud: en IV,24,11 el autor afirma que la naturaleza humana quiere no sólo obtener el perdón, sino incluso tener razón para pecar (*videri vult non modo cum venia, sed etiam cum ratione peccare*)¹³.

- Lactancio habla de varios tipos de pecadores: los paganos (V,13,1: *peccare homines et inquinari sacrificio possunt, averti autem non possunt*); las prostitutas (V,19,31: *quid meretrix [roget], nisi ut plurimum peccet?*) y los injustos en general (V,22,10: *necesse est iustum hominem subiectum esse iniusto [...] ut et ille peccet, quia iniustus est, et hic in servitutem abeat, quia iustus est*).

- Sobre cómo se perdonan los pecados tratan VI,13,1 (*nec tamen quia peccata largitione tolluntur, dari tibi licentiam peccandi putes. Abolentur enim si Deo largiari, quia peccaveris; nam si fiducia largiendi pecces, non abolentur*); VI,13,2 (*agere autem poenitentiam, nihil aliud est, quam profiteri et affirmare, se ulterius non peccaturum*) y VI,13,3 (*ignoscitur itaque iis qui ad peccatum imprudenter incauteque labuntur: veniam non habet, qui sciens peccat*). En estos tres pasajes encontramos verbos como *tollere*, *abolere* e *ignoscere*, así como la expresión *habere veniam* para recoger la noción de *perdonar* u *obtener el perdón de los pecados*.

¹² Igualmente en IV,24,15; IV,24,16 y IV,25,8.

¹³ Sobre el pecado encontramos también los pasajes V,9,6; VI,5,18; IV,24,11; V,9,6; V,9,8; V,22,13; VI,5,8; VI,5,9; VI,19,8; VI,20,31; VI,23,27; VI,23,35 y VI,9,12.

B. Con el sentido pagano de errar aparece en seis pasajes de contexto muy parecido:

- En III,9,6 Lactancio anuncia que va a exponer cuánto se equivocó Anaxágoras en su obra al explicar para qué fue creado el hombre: *videamus in tribus verbis quot et quanta peccaverit.*

- III,7,2: *et quoniam in disponendo vitae statu, formandisque moribus, periculo maiori peccatur, maiorem diligentiam necesse est adhiberi, ut sciamus quomodo nos oporteat vivere.* Dado que es muy peligroso errar a la hora de ordenar nuestra vida, debemos poner más cuidado al averiguar cómo tenemos que vivir.

- VII,4,2: *quoniam constat, id quod Stoici dicunt, hominum causa mundum esse fabricatum: quamquam in hoc ipso non mediocriter peccent, quod non hominis causa dicunt, sed hominum.* Según el autor, los estoicos cometen un error grave al decir que el mundo fue creado para los hombres, y no para el hombre¹⁴.

10. POENITERE

Sólo encontramos este verbo en tres pasajes, y en ellos se puede considerar que está tomado en una acepción cristiana en tanto que toma el sentido con el que lo usaban los autores paganos de arrepentirse, si bien referido sólo a los pecados que se cometen contra el Dios de los cristianos. Pero no tiene el sentido de *hacer penitencia*, entendido como un acto de mortificación para la satisfacción de un pecado (cf. *poenitentia*):

- VI,24,3: *cur desperemus clementiam Dei patris poenitendo posse placari?* Lactancio se pregunta por qué desesperamos de que la clemencia de Dios pueda aplacarse con el arrepentimiento, si cualquier padre acoge al hijo que vuelve arrepentido.

- VI,24,4: *ergo idem Dominus ac parens indulgentissimus remissurum se poenitentibus peccata promittit.* El mismo Dios prometió no tener en cuenta los pecados de los que se arrepintieran.

¹⁴ Con la misma acepción lo hallamos en V,17,25; VI,23,30 y VI,14,5.

- VI,24,6: *is enim quem facti sui poenitet, errorem suum pristinum intelligit*. El que se arrepiente de sus hechos conoce sus antiguos errores.

11. PRAECIPERE

Este verbo aparece tomado tanto en una acepción cristiana, con los sentidos de *ordenar* y *enseñar*, como en una pagana, dependiendo de que el que ordena o lo que se ordena sea o no una persona o un concepto cristiano:

A. Con sentido cristiano:

a) Ordenar:

- Lactancio recuerda en VI,12,22 que las obras de caridad para con viudas y huérfanos son típicamente cristianas, ya que el propio Dios prescribió que se hicieran: *verum haec opera proprio nostra sunt, qui legem, qui verba ipsius Dei praecipientis accepimus*.

- VI,23,15: *nec tantum alienis, quae attingere non licet, verum etiam publicis vulgatisque corporibus abstinendum, Deus praecepit*. Dios no sólo ordena no tocar los lechos ajenos, sino incluso los públicos.

- Con el mismo sentido lo encontramos en VI,23,33 (*ad continentiam praecipuntur*); VI,18,33 (*praecepit Deus non occidere solem super iram nostram*); VII,1,22 (*quae Deus ad iustitiam praecipit*) y II,14,1 (*praecepit ne terrae contagione maculati substantiae coelestia amittere*).

b) Enseñar, recomendar:

- En VI,12,3 Lactancio recuerda que Cristo recomendó invitar a aquellos que no pueden devolvernos la invitación: *idem Deus praecepit, ut si quando coenam paraverimus, eos in convictum adhibeamus, qui revocare non possint et vicem reddere.*

- V,8,6: *non essent fraudes, neque rapinae, si Deo praecipiente didicissent, et suo, et parvo esse contenti.* No habría robos si los hombres hubiesen aprendido de Dios a contentarse con lo suyo.

B. Sin sentido cristiano:

En estos pasajes parece que el valor de obligar está, en general, menos marcado y en casi todos este verbo presenta más bien el matiz de enseñanza o recomendación:

- El autor se pregunta en IV,23,1 si aquel que da preceptos a los demás hombres debe él mismo cumplir con lo que prescribe o no: *quicumque praecepta dat hominibus ad vitam, moresque fingit aliorum, quaero debeatne ipse facere quae praecipit, an non debeat?*

- Lo encontramos con igual sentido en IV,23,3 (praecipientem); IV,23,2 (*bona sunt quae praecipiuntur*); VI,6,8 (praecipiant); VI,12,28 (praecipientium); III,17,6 (praecipitur reges colere) y IV,24,17 (praecipientem)._____

De todos los pasajes deducimos que *praecipere* no tenía por sí mismo un sentido específicamente cristiano, sino que lo tomaba del contexto.

12. PRAEDICARE

El contexto determina los diferentes sentidos en los que aparece tomado este verbo, que puede presentar un contenido cristiano o pagano dependiendo de los elementos que lo acompañan en su frase.

I. Con sentido cristiano:

A. *Predicar*, con el sentido de *mantener públicamente una teoría y enseñarla o dar a conocer algo*:

a) Predicar la existencia de Dios:

- En II,1,6 el autor, ante el hecho de que incluso los paganos prediquen que hay un Dios Sumo (*cum vero ipsos deorum cultores saepe videamus deum summum et confiteri et praedicare*), se pregunta qué perdón podrá haber para los que lo ignoran.

- El mismo contenido de la predicación que aparece en el pasaje anterior -un solo Dios- lo encontramos en I,6,14 (*omnes igitur hae Sibyllae unum Deum praedificant*) y en I,4,1 (*prophetae [...] unum Deum praedificant*).

b) Predicar puntos concretos de la doctrina cristiana:

- III,19,5: Cicerón explica que hay distintos sitios adonde van los muertos, dependiendo de si han sido justos o impíos (*non easdem sedes incolere iustos atque impios praedicaverit [Tullius]*).

- En IV,13,13 el apologeta intenta demostrar la doble naturaleza de Cristo apoyándose en un oráculo de Apolo Milesio que afirma que era un hombre según la carne, por lo cual concluye que era Dios según el espíritu: *sed cum [Milesius Apollo] fatetur secundum carnem [Iesum] fuisse mortalem, quod etiam nos praedicamus, consequens est, ut secundum spiritum Deus fuerit.*

B. *Profetizar*, ya que los sujetos del verbo son normalmente profetas u otra personas inspiradas por Dios que vaticinan hechos

que ocurrirán en el futuro:

- Lactancio trata de demostrar en IV,12,10 que Jesús era aquel que había sido anunciado por los profetas, el que había de venir, el que había sido profetizado por Isaías: sic praedicavit [Isaías]: "Ecce natus est nobis puer [...] cuius imperium super humeros eius".

- En IV,21,2 se afirma que Jesús, una vez resucitado, reveló el futuro a sus discípulos y lo que les dijo fue posteriormente dado a conocer en Roma por Pedro y Pablo: quae Petrus et Paulus Romae praedicaverunt¹⁵.

- La Pasión de Cristo, según el autor, fue profetizada en todo el Antiguo Testamento. En IV,18,29 habla concretamente de un vaticinio del Deuteronomio: de qua [cruce] tamen apertius ipse Moses in Deuteronomio [...] praedicavit [...].

- Con el mismo sentido encontramos los pasajes IV,26,31 ([Iesus] ante de sua passione praedicans) y V,3,19 (prophetae [...] praedicassent).

C. Denominar, considerar, dar un nombre determinado a algo, construido éste como un complemento predicativo.

- Según señala el autor en IV,6,5, la Sibila llama caudillo y monarca al Hijo de Dios en su poema: Sibylla Erithraea [...] filium Dei Ducem et Imperatorem omnium [...] praedicat.

- En IV,9,2 se afirma que Zenón llama logos al creador y ordenador de la naturaleza: siquidem Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγῳ praedicat. Para Lactancio, el término logos con el que se designa a Cristo como Palabra de Dios era ya conocido en esta acepción incluso por los filósofos griegos.

II. Sin un sentido específicamente cristiano:

El autor usa en menos ocasiones este verbo tomado en una acepción pagana, y siempre con el sentido general de *mantener*,

¹⁵ Cf. *praedicatio*.

enseñar, divulgar:

- En I,9,10 afirma que no tenemos otra opción que creer en los profetas cuando narran los mitos de los dioses, aunque lo hagan para divulgarlos y no para criticarlos, pues no tenemos otras fuentes por las que podamos llegar a conocerlos: *credamus igitur istis, qui non reprehenderent sunt locuti, sed ut praedicarent*.

- A juicio de Lactancio, el buen preceptor debe practicar lo que predica, de forma que si el maestro se ve atrapado por las pasiones que critica, no podrá enseñar a nadie la virtud que predica en falso: *itaque cum ipsi praeceptores vincantur affectibus, quos vinci praedicant oportere, neminem possunt ad virtutem, quam falso praedicant, erudire*.

Del estudio de todos estos pasajes se deduce que el verbo *praedicare* conserva siempre el sentido general de *predicar, mantener oralmente una doctrina* (salvo en los casos en los que significa *denominar*), y es el contexto el que le aporta los distintos matices de sentido, así como el contenido cristiano, ya que lo encontramos en dos ocasiones sin dicho contenido pero con el mismo sentido general. Tomado en un sentido cristiano suele presentar el valor místico que señala Mohrmann¹⁶ porque se refiere a hechos profetizados e inspirados. Igualmente, constatamos que siempre aparece usado con un objeto que especifica qué es lo que se predica.

Mohrmann¹⁷ pone el estudio de este término en relación con su equivalente griego *κηρύσσειν*, que fue un vocablo muy importante en el *Nuevo Testamento*. En esta obra toma un sentido plenamente técnico y espiritual, ya que se usa siempre con el sentido de *proclamar* dentro del contexto de la *salvación*. Así pues, se aplica a la acción de san Juan Bautista, que predica y anuncia la era mesiánica; a Cristo, que anuncia y proclama el Reino de Dios; y a los Apóstoles, que comunican y proclaman la

¹⁶ Cf. *infra*.

¹⁷ Ch. Mohrmann, *op. cit.* II, 63-70.

salvación de los hombres. El latín traduce el verbo griego por *praedicare*, porque éste tenía también ambos sentidos: *anunciar* y *proclamar*. Sin embargo, *praedicare* tenía además otra acepción de la que carecía el vocablo griego: *alabar, celebrar*, que no aparece en los textos cristianos de los primeros siglos, pero sí a partir del siglo IV. Durante los primeros siglos, *praedicare* recoge el sentido del *κηρύσσειν* bíblico: se usa tomado absolutamente, sin un objeto, pero también lo encontramos ya desde los primeros tiempos con el objeto de la predicación consignado en acusativo: *praedicare evangelium, praedicare Deum*, etc. Aunque se usa en contextos muy distintos, su sentido cristiano primordial nunca varía, ya que la idea de un *mensaje que se proclama* permanece siempre, si bien cada vez más frecuentemente se relaciona con la inspiración sobrenatural.

Este verbo, que designa la predicación del Señor y de los Apóstoles, que se relaciona con la doctrina cristiana en toda su plenitud y que revela un matiz de misticismo muy pronunciado, llega a ser, en el transcurso del del siglo IV, un término técnico que designa la predicación ordinaria de los obispos y sacerdotes, utilizado de nuevo como verbo intransitivo.

13. PRAEDICERE

En las *Instituciones Divinas* siempre aparece este verbo con el sentido de *predecir, pronosticar el futuro*, aunque en aquellos pasajes que tienen un contenido cristiano *praedicere* toma del contexto la acepción de *profetizar*, ya que lo que se vaticina está anunciado por Cristo o por alguien que recibe la inspiración del Espíritu.

A. Con sentido cristiano en pasajes en los que distintas personas hacen la función de sujeto:

a) Cristo:

- Puesto que Cristo había profetizado que resucitaría al tercer día, lo bajaron de la Cruz y lo depositaron en un sepulcro vigilado por soldados: *sed quoniam praedixerat se tertio die ab inferis resurrecturum [...] detraxerunt eum cruci* (IV,19,6).

- En IV,30,2 se advierte que Jesús y sus discípulos ya habían predicho que surgirían muchas herejías: *ante omnia scire nos convenit, et ipsum [Iesum] et legatos eius praedixisse, quod plurimae sectae et haereses haberent existere.*

b) Los profetas:

- El autor propone en IV,5,4 a quien quiera conocer la verdad que averigüe la época en que vivió cada profeta para saber qué anunciaron y después de cuántos años se cumplieron sus profecías: *ut sciat et quae futura praedixerint, et post quos annos praedicta completa sint*¹⁸.

c) Otras personas del ámbito judeo-cristiano:

- En V,3,3 se rebate a aquellos que mantienen que los cristianos se inventaron su religión por interés y comodidad al afirmar que ellos sabían que iban a morir y habían predicho que sufrirían toda clase de crueldades: *non enim quaestus et commodi gratia religionem istam [christiani] commenti sunt; quippe [...] qui non tantum pro fide mortem subierint, sed etiam morituros esse, et scierint, et praedixerint.*

- Según Lactancio afirma en IV,21,3, Pedro y Pablo habrían profetizado la caída de Jerusalén durante su estancia en Roma y, tras su muerte, se cumplió cuanto habían predicho: *itaque post illorum [Petri et Pauli] obitum, cum eos Nero interemisset, Iudaeorum nomen et gentem Vespasianus extinxit, fecitque omnia quae illi futura praedixerant.* Si tenemos en cuenta el pasaje IV,21,2, en el que aparece el verbo *praedicare*¹⁹, *praedicere* no tendría el sentido de profetizar, sino el de anunciar, ya que, según el citado pasaje, Pedro y Pablo se limitaron a anunciar algo que les había

¹⁸ Con el mismo sentido lo hallamos en I,4,1; IV,13,7; IV,16,11 y VII,25,4.

¹⁹ Cf. el estudio de este verbo.

profetizado antes Jesús. De cualquier forma, el sentido de *praedicare* y *praedicere* resulta confuso en este fragmento de la obra²⁰ debido a que en él no está claro a qué se refiere Lactancio con el término *praedicatio*²¹.

- Dios había vaticinado por medio de los profetas todo lo que Cristo hizo, según se indica en IV,18,2: *quaeque per prophetas suos multis saeculis ante praedixit*.

- David aparece como profeta en IV,15,3, donde se narra el bautismo de Cristo: *tunc vox audita de coelo est: "Filius meus es tu; ego hodie genui te"*. *Quae vox apud David praedicta invenimur*. Lactancio hace referencia al Salmo 2 como profecía de este hecho, basándose en que lo que se dice en el Salmo y lo que dice la voz que llega del cielo es lo mismo. Sin embargo, lo que dice esa voz del cielo no es lo que se suele leer en el pasaje de los Evangelios que narra el bautismo de Cristo²². J. Doignon²³ indica que a Lactancio, en este pasaje y, en general, en todo el libro IV, le interesa destacar la filiación divina de Cristo como respuesta a los ataques de aquellos que defendían la idea de que Jesús sólo había sido un hombre y, por tanto, sus milagros no fueron más que trucos de magia. Para ello, recurrió a la lectura del pasaje evangélico del bautismo de Cristo que más le convenía: la que ofrecían todos los manuscritos de la *Vetus Latina* salvo uno. Asimismo, Ogilvie²⁴ indica que dicho cambio de textos era normal en las primeras versiones latinas de la Biblia y pretendía enfatizar el renacimiento espiritual que supone el bautismo, así como presentar al Espíritu Santo como el *santificador* más que como la Tercera Persona de la Trinidad. Ogilvie ve aquí una interpretación gnóstica de la Escritura, compartida por Justino

²⁰ IV,21,2-3.

²¹ Cf. este sustantivo.

²² Luc. 3, 22 (*Tú eres mi hijo, el amado, en ti me complazco*) y Matth. 3, 17 (*Este es mi hijo amado, en quien me complazco*). En la Vulgata se lee: *Tu es filius meus dilectus, in te complacui mihi*. Apud R.M. Ogilvie, op. cit., 104.

²³ J. Doignon, op. cit., 65-66.

²⁴ R. M. Ogilvie, op. cit. 104.

e Irineo.

- Por último, Moisés aparece como profeta en IV,17,5: *sed et ipse Moses [...] praedixerat fore, ut propheta maximus a Deo mitteretur, qui sit supra legem.*

B. Sin sentido cristiano:

- VII,13,7: *qui [Democritus et Epicurus et Dicearchus] profecto non auderent de interitu animorum mago aliquo praesente disserere, qui sciret certis carminibus ciere ab inferis animas, et adesse, et praebere se humanis oculis videndas, et loqui, et futura praedicere.* A juicio del apologeta, los filósofos no se habrían atrevido a hablar de la muerte del alma ante un mago capaz de sacar las almas del infierno para que hagan ciertos prodigios, como el de predecir el futuro. En conclusión, este último pasaje carece de contenido cristiano, lo que hace que el verbo no tenga el matiz de *profetizar inspirado por el Espíritu*, valor que está presente en los demás pasajes. De cualquier forma, parece que, cuando el autor usa *praedicere*, el objeto de este verbo es siempre de tipo sobrenatural, ya que, tomado en una acepción cristiana, lo usa en los mismos contextos en que encontramos *prophetare*, es decir, para referirse a la acción de predecir unos hechos futuros que se conocen por mediación divina. De hecho, en este último pasaje (VII,13,7) *praedicere*, aunque presenta un contenido cristiano, también designa una acción sobrenatural, puesto que indica que las almas de los muertos pueden predecir el futuro, con lo cual parece que podemos deducir que, para Lactancio, el uso de *praedicere* implica una facultad que no está al alcance de cualquier hombre, sino que pertenece siempre al ámbito de lo sobrenatural.

14. PROCLAMARE

En todos los pasajes, si bien sólo aparece en tres ocasiones, presenta el significado de *proclamar algo a gritos*, idea resaltada por la presencia de complementos que insisten en

la idea de que se trata de una acción realizada a voces, como veremos a continuación. En dos de los tres pasajes este verbo tiene un contenido cristiano, ya que lo que se proclama es una parte de la doctrina cristiana.

A. Con sentido cristiano:

- III,30,4: *omnis sapientia hominis in hoc uno est, ut Deum cognoscat et colat: hoc nostrum dogma, haec sententia est. Quanta itaque voce possum, testificor, proclamo, denuntio*. La sabiduría consiste en conocer y adorar a Dios, y Lactancio lo proclama, testifica y anuncia con toda su fuerza.

- En VII,24,2 recurre a los oráculos de la Sibila para defender su visión del fin del mundo y del reino de los mil años de Cristo. En este caso es la Sibila la que proclama su vaticinio, *profetizando y en trance: quod alibi Sibylla vaticinans furensque proclamat: "audite me homines, rex sempiternus dominatur"*.

B. Sin sentido cristiano:

- En II,2,18 el autor recurre a una cita de Persio para argumentar su crítica contra los paganos que adoran a estatuas sin vida, y no al Dios vivo del cielo. Cree que es conveniente proclamar a voz en grito un verso de ese poeta: *¡Oh almas inclinadas hacia la tierra y vacías de lo celestial!: iuvat igitur velut in aliqua sublimi specula constitutum unde universis exaudire possint, Persianum illud proclamare: "O curvae in terras animae et caelestium inanes"*. En consecuencia, aunque el texto en sí no pertenece al ámbito del cristianismo, puesto que procede de un autor pagano, sí podemos encontrar en él cierto transfondo cristiano.

En los tres pasajes el autor resalta la idea de que la proclamación debe hacerse en un tono superior o, al menos, distinto al de la elocución normal: *quanta itaque voce possum* (III,30,4); *vaticinans furensque* (VII,24,2) y *unde universis exaudire possint* (II,2,18).

15. RESVRGERE

Este verbo aparece en las *Institutiones Divinas* con el sentido cristiano de resucitar, referido, bien a la resurrección de los hombres, bien a la de Cristo.

A. Con Cristo como sujeto:

- En IV,18,4 Lactancio explica la afirmación de Jesús de que reconstruiría el templo en tres días. Para él, es anuncio símbolo de su muerte y resurrección: *significans brevi futuram passionem suam, et se a Iudaeis interfectum tertio die resurrecturum*.

- Cristo profetizó su propia Resurrección, según indica el autor en IV,19,6 (a y b): *sed quoniam praedixerat se tertio die ab inferis resurrecturum, metuentes ne a discipulis surrepto et amoto corpore, universi resurrexisse eum crederunt, et fieret multo maior in plebe confusio, detraxerunt eum cruci*.

- IV,19,8: *illum Christum autem apud inferos non remansurum, sed die tertio resurrecturum, prophetae cecinerant*. En este caso son los profetas los que habían vaticinado la Resurrección de Cristo.

- Lactancio se pronuncia en IV,26,31 sobre la necesidad de que Cristo muriera en la Cruz al tiempo que afirma que el cuerpo debía conservarse entero para poder resucitar al tercer día (*quem die tertio resurgere ab inferis oportebat*).

- Continúa con el mismo argumento en IV,26,33: el cuerpo no debía sufrir ningún daño ya que, de lo contrario, no podría resucitar (*quae omnia idcirco facta sunt, ne laesum ac diminutum corpus ad resurgendum inhabile redderetur*).

De todos estos pasajes deducimos las siguientes características de la Resurrección de Cristo vista por Lactancio:

- Fue profetizada, por Él mismo (IV,18,4 y IV,19,6) o por los profetas (IV,19,8).

- Resucitó pasados tres días (IV,18,4; IV,19,6; IV,19,8 y IV,26,31) al salir de los infiernos²⁵ (IV,19,6; IV,19,8 y IV,26,31) con el mismo cuerpo (IV,26,31 y IV,26,33).

B. Con otro sujeto distinto de Cristo:

- A la vida temporal, según explica el apologeta en VII,11,1, le sigue una muerte temporal para que las almas puedan resucitar a la vida eterna: *ut resurgant animae ad vitam perennem*.

- VII,22,10 : *"tot iam saeculo transierunt: quis unquam unus ab inferis resurrexit, ut exemplo fieri posse credamus?"*. Lactancio expone lo que objetan los paganos al concepto cristiano de la resurrección: nunca nadie, que se sepa, ha salido de los infiernos.

²⁵ Cf. *inferi*.

- Tras el fin del mundo, se abrirán los infiernos y resucitarán los muertos para asistir al Juicio Final: VII,20,1: *post haec aperientur inferi et resurgent mortui: de quibus iudicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet*. Después aclara que sólo resucitarán los cristianos para ese Juicio, tras el cual, los que hayan sido encontrados inocentes vivirán en el Reino de Cristo por mil años, y los injustos sufrirán las penas del infierno.

- Encontramos el verbo *resurgere* tomado en este mismo sentido en VII,22,13 (*resurgere, et reverti homines ad vitam*); VII,22,15 (*qui resurrexerint, nec mori iam ulterius*) ; VII,23,1 (*non igitur renascentur [...] sed resurgent*) y VII,20,5 (*non resurrecturos esse impios in iudicio*).

Lactancio usa siempre *resurgere* como un verbo activo e intransitivo, es decir, el sujeto es el que resucita por sí mismo, y no se presenta la acción como realizada por Dios sobre las almas de los difuntos.

Encontramos un vocabulario muy variado para nombrar los conceptos de **resurrección** y **resucitar**. De hecho, parece que el autor suele hacer distinción en cuanto a los términos que escoge para nombrar las diferentes nociones englobadas con el vocablo genérico de **resurrección**. Se puede establecer la siguiente clasificación de términos según el concepto al que se refieran:

1. Resurrección de los muertos **a la misma vida**:

1.A. Resurrecciones que Cristo llevó a cabo. Para expresar esta noción usa las siguientes expresiones:

- *Erigere iacentia mortuorum corpora* (IV,26,13).
- *Revocare a morte* (IV,26,13).
- *Adicere tempora* (IV,26,13).
- *Resignasse vitam* (IV,26,13).
- *Excitare mortuos* (VI,24,21).

Todos estos verbos son transitivos, ya que se trata de una acción de Dios (sujeto) sobre los muertos (objeto).

- *Mortui reviviscent* (VII,27,14). En este pasaje aparece

como una acción intransitiva. Parece probable que se trate de una resurrección de un muerto para volver a esta misma vida porque lo encontramos en una enumeración de milagros de Cristo, aunque quizá tenga un sentido metafórico y se refiera a la resurrección para la otra vida.

1.B. La resurrección a esta vida como **posibilidad abstracta**. Lactancio habla de ella para demostrar que es mejor resucitar a la otra vida que a ésta:

- *Resurgere: ad haec eamdem resurgere* (VII,22,13); *quis unquam unus ab inferis resurrexit?* (VII,22,10).

- *Reverti: reverti homines ad vitam* (VII,22,13).

- *Recipere vitam* (VII,22,13).

- *Surgere: vellem igitur Ciceronem paulisper ab inferis surgere* (III,13,13). Al apologeta le gustaría que Cicerón saliera por un momento del infierno para poder así explicarle él mismo cuál es la verdad. Por tanto, no se trata de hacer que Cicerón resucite para no volver a morir, sino que tan sólo quiere que vuelva durante un momento para adoctrinarlo. Por eso Lactancio no usa *resurgere*, que, según parece, lleva en sí ese concepto de resurrección entendida como un escape definitivo de la muerte, sino el simple *surgere*, que, unido al adverbio *paulisper*, indica que esa salida del infierno que reclama para Cicerón no es definitiva.

Se trata de verbos intransitivos, puesto que son los muertos los que resucitan por sí mismos, es decir, nadie los resucita.

1.C. Truco de los magos que consiste en sacar las almas de los infiernos:

- *Ciere ab inferis animas* (IV,27,18 y VII,13,7).

2. Resurrección de las almas **para la vida eterna.**

2.A. Concepto **cristiano.**

a) Resurrección de **Cristo:**

- *Resurrectio*: IV,12,17; IV,19,9 y IV,20,4.
- *Resurgere*: IV,18,4; IV,19,6 (a y b); IV,19,8; IV,26,31 y IV,26,33. Se trata de un verbo intransitivo que es usado por Lactancio también con el sentido de *resurrección a esta vida* como posibilidad abstracta (en dos pasajes), estudiado anteriormente; así como referido a la resurrección de las almas (en tres pasajes). Sin embargo, es evidente que el autor prefiere utilizarlo referido a Cristo (en seis pasajes). En algunos pasajes²⁶ encontramos alusiones a los infiernos, porque el autor concibe la resurrección como la salida del infierno.

b) Resurrección de los **hombres:**

b.1. Resurrección como salida del infierno para asistir al juicio final y entrar en el reino de los mil años de Cristo:

- *Resurrectio*: VII,22,2; VII,22,10; VII,22,11 y VII,22,15.

- *Resurgere*: VII,11,1; VII,22,15 y VII,20,1. En el primero de estos pasajes Lactancio especifica que las que resucitan son las almas, y en el segundo, por el contexto, se deduce lo mismo. En el último parece que se refiere, no a las almas, sino a los muertos, que salen del infierno para el Juicio Final.

- *Vivificare*: en VII,14,14 Lactancio habla de los hombres que serán vivificados por Dios (*vivificatus a Deo*) para que vivan otros mil años bajo el reinado de Cristo. Así pues, no se refiere a la resurrección de las almas para la otra vida. Se trata de un verbo transitivo: Dios resucitará a los muertos.

- *Restaurare ad vitam*: en VII,24,2 se usa esta

²⁶ IV,19,6; IV,19,8 y IV,26,31.

perífrasis al hablar de la salida de los cristianos del infierno para asistir al Juicio Final.

b.2. Segunda resurrección: con esta expresión Lactancio se refiere a la resurrección **de los injustos para ir al infierno**. Lactancio afirma, según sus ideas milenaristas, que para asistir al Juicio Final sólo resucitarán los cristianos, entre los cuales sólo los justos vivirán en el reino de los mil años de Cristo. Una vez concluido dicho reinado, sólo sobrevivirán los que se hayan mantenido fieles a Cristo. Éstos se verán convertidos en ángeles y servirán eternamente a Dios en su Reino. En este momento tendrá lugar la segunda resurrección, que consistirá en que los paganos y los cristianos injustos salgan del infierno entendido como *almacen de muertos* (cf. *inferi*) para que sufran castigos eternos. Todas estas ideas se basan principalmente en una interpretación literal de los capítulos 20 y 21 del Apocalipsis.

- *Resurrectio*.

- *Excitare*.

Ambos términos aparecen en VII,26,6: *eodem tempore fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur iniusti ad cruciatus sempiternus*.

b.3. Paso de los justos a la vida eterna en forma de ángeles tras haber concluido el reino de Cristo:

- *Suscitare*: en VII,27,14 se afirma que Dios llevará a la luz y a la vida eterna al que lo merezca: *hunc [...] ad lucem vitamque perpetuam suscitabit*.

2.B. Concepto pagano o general.

- *Anastasis*: VII,23,2 y VII,23,5.

- *Renascere*: VII,23,1 y VII,22,18.

De todo este estudio parece deducirse que, para Lactancio, el concepto de *resurrección* se limita al momento en el que las

almas de los muertos salen del infierno entendido como *almacén de muertos* para, tras recibir de nuevo un cuerpo, ser arrojadas al fuego que distinguirá a los buenos de los malos. La resurrección consiste únicamente en esta salida del infierno y todo lo demás (los milagros de Jesús que consisten en la reanimación del cadáver, la noción pagana, etc.) son conceptos distintos. De hecho, no usa los vocablos *resurrectio* ni *resurgere* para hablar de los justos que, tras el fin del reino de los mil años de Cristo, son convertidos en ángeles y viven en el Reino de Dios: esa *conversión en ángeles* no recibe el nombre de resurrección. Otra prueba lo constituye el hecho de que el autor usa de nuevo el término *resurrectio* cuando habla de la salida de los paganos del infierno (*secunda resurrectio*). Estas dos palabras, *resurgere* y *resurrectio*, aluden principalmente al concepto de levantamiento o *ascenso*. Esto recuerda asimismo la noción de *infierno* como un lugar de muertos situado *abajo*, frente al cielo, lugar de vivos que se ubica *arriba*. Parece claro que el apologeta evita usar el mismo vocabulario para hablar de la resurrección como milagro de Cristo y la resurrección para la otra vida. Sin embargo, toda la escatología del autor es muy confusa, lo que hace que la utilización del léxico para nombrar los conceptos también sea confusa. Teológicamente son erróneas tanto la idea de que no todos resucitarán para el juicio, como la de que los justos vivirán otros mil años junto a Cristo, así como la noción de que los justos serán convertidos en ángeles para vivir en el Reino de Dios, ya que, según la Iglesia, resucitará el hombre completo, no sólo el alma.

16. REVELARE

Lactancio usa este verbo tomado en una acepción cristiana en la mayoría de los pasajes, aunque lo encontramos sin un sentido cristiano en una ocasión.

I. Con sentido cristiano:

A. Divulgar, dar a conocer algo:

- Se trata de un sólo pasaje, II,8,1, en el que un sujeto no divino (el autor) revela algo no oculto para el hombre, sino accesible para él por sus medios, sin necesidad de que alguien de naturaleza divina se lo muestre: *et has omnes simulati numinis praestigias revelabo quibus inducti homines a veritatis via longius recesserunt*. El autor anuncia que va a revelar los engaños de las falsas divinidades.

B. Revelar: se da a conocer algo oculto e inaccesible para el hombre. El origen de dicha revelación suele ser Dios o Cristo, aunque a veces no se especifica:

a) Dios como origen de la revelación:

- Aquellos a quienes les ha sido revelada la verdad deben hacer lo que manda Dios: *nos ergo [...] quibus solis a Deo veritas revelata et coelitus missa sapientia est, faciamus quae iubet illuminator noster Deus* (VI,18,2).

- El autor anuncia en VII,1,11 su propósito de dar a conocer lo que sucederá en el fin del mundo, ya que le ha sido revelado directamente por Dios: *quod quoniam nobis Deus revelavit, nec coniecturis id assequimur, sed traditione coelesti, docebimus sedulo*.

b) Cristo como autor de la revelación:

- En IV,20,3 se afirma que, si Cristo no hubiera muerto, no habría podido ser revelado y entendido el misterio de la Creación: *itaque nisi Christus mortem suscepisset, aperiri testamentum, id est, revelari et intelligi mysterium Dei non potuisset*. Con este mismo contexto (el misterio de Dios como objeto de la revelación) encontramos los pasajes IV,12,11 (*singularis et veri Dei sanctum mysterium revelaret [Christus]*) y IV,8,8 (*ille vocem Dei ac voluntatem nobis revelaret [Christus]*).

- En otros dos pasajes Cristo es el encargado de revelar la verdad a los hombres: IV,12,15 (*veritatem gentibus revelasset*) y IV,2,5 (*statuerat enim Deus, appropinquante ultimo tempore, ducem magnum coelitus mittere, qui eam [veritatem] [...] exteris gentibus revelaret*).

- Por último, Cristo aparece en IV,26,13 como aquel que revela los secretos de la muerte, es decir, aquel que vence la muerte y da al hombre la resurrección: *quid miraculo dignius omnium saeculorum, quam decursam vitam resignasse, completisque hominum temporibus tempora adiecisse perpetua, arcana mortis revelasse?*

c) La revelación procedente del cielo en general, o sin especificar su procedencia:

- I,1,19: *nobis autem, qui sacramentum verae religionis accepimus, cum sit veritas revelata divinitus [...] universos [...] ad coeleste pabulum convocamus*. Los cristianos, que han recibido la verdad revelada desde el cielo, convocan a todos los hombres para que reciban el alimento celestial.

- En V,15,1 el autor afirma que sólo los cristianos saben cuál es el verdadero bien -la inmortalidad del alma- porque sólo a ellos les ha sido revelado: *quod nullis aliis, praeterquam nostro populo revelatum est*.

En general, parece que Lactancio insiste en la idea de la religión como una lista de verdades dictadas por Dios (o por su enviado, Cristo) exclusivamente a los cristianos, que se convierten así en conocedores de verdades ocultas que los demás

ignoran, de forma que deben divulgarlas entre las otras gentes. Sin embargo, incurre en contradicciones en algunos textos: frente a los pasajes en los que asegura que Cristo reveló la verdad a todos los pueblos (IV,2,5: *exteris gentibus*, excepto a los judíos; IV,12,11: *universis gentibus quae sub coelo sunt*; IV,12,15: *veritatem gentibus revelasset*) encontramos otros en los que habla de la exclusividad de la revelación (V,15,1 : *quod nullis aliis, praeterquam nostro populo [verum bonum] revelatum est*; VI,18,2: *nos ergo [...] quibus solis a Deo veritas revelata est*; y VII,1,11: *quod quoniam nobis Deus revelavit*).

II. Sin sentido cristiano:

- Únicamente lo hallamos en I,12,1: *quoniam revelavimus mysteria poetarum ac Saturni parentes invenimus, ad virtutes eius et facta redeamus*. Lactancio anuncia su intención de tratar sobre la figura de Saturno, una vez interpretados los mitos de los poetas y tras aclarar quiénes eran sus padres. El sentido, pues, está cerca de *divulgar*, *explicar* algo de origen no divino. Sin embargo, teniendo en cuenta el contexto de éste y de los demás pasajes, parece que, para el autor, este verbo no tiene simplemente el sentido de *explicar* algo, ya que siempre lo usa referido a objetos que tienen que ver con lo oculto o lo transcendental (o lo que lo parece, al menos). De hecho, en este caso el objeto directo de *revelare* es el sustantivo *mysteria*.

D. ADVERBIOS.

1. COELITVS

Encontramos este adverbio en tres pasajes, y en todos ellos determina a formas del verbo *mittere* y con el sentido de *desde el cielo*, entendido éste como *morada de Dios*²⁷:

- Lactancio advierte en IV,24,2 que el doctor enviado del cielo (esto es, por Dios) debe ser perfecto en sabiduría y virtud: *nemini dubium potest esse, quin is doctor, qui coelitus mittitur, tam scientia sit rerum omnium quam virtute perfectus.*

- IV,2,5: *statuerat enim Deus, appropinquante ultimo tempore, ducem magnum coelitus mittere, qui eam [veritatem] perfido ingratoque populo ablatam, exteris gentibus revelaret.* Dios, a juicio del autor, decidió enviar desde el cielo a un gran jefe que revelara la verdad a los pueblos.

- En VI,18,2 se insta a obedecer a Dios a aquellos a quienes les ha sido enviada la sabiduría desde el cielo: *nos ergo [...] quibus solis a Deo veritas revelata, et coelitus missa sapientia est, faciamus quae iubet illuminator noster Deus.*

El contexto de estos tres pasajes es muy similar: se habla de la verdad o la sabiduría que le es enviada por Dios al hombre desde el cielo. Así pues, parece que, para Lactancio, *coelitus* es un término que tenía por sí mismo un sentido cristiano al significar *desde el cielo*, entendido como lugar donde habita Dios.

²⁷ Cf. *coelum*.

2. DIVINITVS

En los seis pasajes en los que aparece está tomado en la acepción cristiana de *por voluntad divina*:

a) Pasajes que se refieren a la Creación como hecha por voluntad divina:

- Lucilio Balbo, uno de los interlocutores del *De natura deorum* de Cicerón, mantenía que, si Dios no había creado la materia (como afirmaba Epicuro), entonces tampoco había creado el mundo. Lactancio le corrige al afirmar que la primera premisa es falsa, ya que Dios creó la materia y, después, el mundo: II,8,51: *quare non oportuit putare idcirco non esse mundum divina providentia factum, quia materia viva divina providentia facta non sit, sed quia mundus divina providentia sit effectus, etiam materiam factam esse divinitus*. Quizá el autor usa aquí el adverbio *divinitus* para no volver a repetir el sintagma *divina providentia*, que aparece en tres ocasiones en este fragmento.

- Asimismo, en II,8,65 se habla también de la Creación como llevada a cabo por voluntad divina (*divinitus facta*).

b) Referido a los dones que le llegan al hombre por la gracia divina:

- I,1,19: *nobis autem, qui sacramentum verae religionis accepimus cum sit veritas revelata divinitus [...] universos sine ullo discrimine [...] ad coeleste pabulum convocamus*. Aquellos a los que les ha sido revelada la verdad por voluntad divina, convocan a todos los hombres a participar del alimento celestial. Igualmente, en V,22,11 se refiere a Séneca como *casi inspirado por Dios* en sus obras (*sapienter ac pene divinitus elocutus est*).

- Sobre el perdón que ofrece Dios y devuelve al buen camino incluso a los que se alejaron de la fe habla en V,13,10 (*data divinitus pace*).

- Por último, en V,18,7 el autor se refiere a los bienes que

vienen de lo alto (*quae fuerint in eam collata divinitus?*).

En general, en cuanto al sentido y los contextos en los que lo hallamos, *divinitus* parece muy similar al adverbio *coelitus*, si bien quizá este último esté tomado en un sentido figurado, ya que toma el cielo como símbolo de la divinidad, y *divinitus* se refiera más directamente Dios.

3. FIDELITER

En las *Instituciones Divinas* encontramos este adverbio tomado en la acepción de *fielmente* en dos pasajes de tema y contexto muy parecido, referidos a la relación que existe entre el Padre y el Hijo. Sin embargo, no hay datos suficientes para sacar conclusiones:

- El Espíritu, según explica el autor en IV,14,15, ya había profetizado que Dios mandaría a su Hijo a la tierra, y que Éste, al cumplir fielmente los mandatos del Padre, recibiría en pago el poder de juzgar a los hombres y, posteriormente, el reino: *quomodo autem, et cum quibus mandatis a Deo miteretur in terram, ut cum voluntatem summi Patris fideliter et constanter implesset, acciperet iudicium atque imperium sempiternum.*

- En IV,29,9 se explica que el Padre y el Hijo son un solo Dios, porque ambos se aman y el Hijo no hace más que cumplir fielmente la voluntad del Padre: *neque id mirum, cum et Filius sit in Patre, quia Pater diligit Filium, et Pater in Filio, quia voluntati Patris fideliter paret.*

4. IMPIE

Sólo encontramos este adverbio en cuatro pasajes, en tres de los cuales está tomado en una acepción cristiana.

A. Con sentido cristiano:

- Se afirma en V,23,2 que al final de los tiempos recibirán su castigo aquellos que hayan pisoteado impiamente (impie nefarieque) el nombre de Dios.

- Los hombres, según se recoge en VI,19,9, rebasaron los límites impuestos por Dios y viven injusta e impiamente (*iniuste atque impie*).

- En III,14,10 el autor reprocha a Cicerón que, a pesar de ser él mismo tan impiamente ingrato (*tam impie ingratus es*) para con el verdadero Dios, acuse de impiedad a los que no veneran a la filosofía como la madre de la vida.

B. Sin sentido cristiano:

- El apologeta expone en VI,9,20 la idea que defienden los filósofos de que hay que vivir criminal e impiamente (*scelerate impieque vivendum est*) porque es la única forma de disfrutar de los bienes de la vida, ya que no hay nada tras la muerte.

5. IVSTE

Aparece en cinco pasajes, en todos los cuales está tomado en una acepción cristiana.

- En VI,18,29 el autor indica que lo propio de un hombre justo no es luchar, sino acabar con la propia lucha, que es algo que se puede hacer útil y justamente (*sed certamen ipsum [tollere], quod fieri et utiliter et iuste potest*).

- VI,21,8: *nihil aspectu gratum sit, nisi quod pie, quod iuste fieri videas*. Lactancio insta a considerar sólo aquello que veamos que se hace pía y justamente²⁸.

Al igual que ocurre con el adverbio *pie*²⁹, este término sólo aparece junto con otros adverbios como *utiliter*, *pie* y *legitime*. Asimismo, Lactancio usa el adverbio *iniuste* en VI,9,10: *cui [capiti sine corpore] similis est, qui cum Deum non ignoret, vivit iniuste*.

6. PIE

Este adverbio, relacionado con el adjetivo *pius*, aparece en cinco pasajes, en los que lo encontramos junto con otros adverbios de contenido cristiano:

- En VI,1,4 se afirma que la inocencia del hombre es la ofrenda que más piadosa y religiosamente se le puede hacer a Dios (*satis pie, satis religiose*).

- La vida, según recuerda Lactancio en VI,24,13, no es algo vacío y sin sentido, sino que está consagrada a servir a Dios si se vive de manera digna y justa (*iuste ac pie*)³⁰.

Así pues, la unión de *pie* a *religiose*, *iuste* y *clementer* contribuye a marcar su acepción cristiana.

²⁸ Aparece asimismo en V,5,2 (*iuste vivere*); VI,11,13 (*id enim iuste, id pie, id humane sit, quod sine spe recipiendi feceris*) y VI,24,29 (*iuste ac legitime necesse est vivere*).

²⁹ Vide infra.

³⁰ Aparece también en V,10,1 (*clementer ac pie*); VI,21,8 (*quod pie, quod iuste*) y VI,11,13 (*iuste, [...] pie*).

7. RELIGIOSE

Lo hallamos únicamente en tres pasajes, y sólo en uno de ellos expresa un contenido cristiano, gracias al contexto.

A. Con sentido cristiano:

- Ofrecer a Dios la inocencia es hacer una ofrenda de manera pía y religiosa: *quam [innocentiam] si quis obtulerit Deo, satis pie, satis religiose litavit.*

B. Sin sentido cristiano:

- I,6,3: los feneatas adoran religiosamente a Mercurio con el nombre de *Thoith* (*et Faeniatae colunt eum religiose*).

- En III,29,9 Lactancio pide que se le explique por qué la diosa fortuna odia a los hombres a pesar de ser religiosamente (religiose) adorada por ellos.

8. SANCTE

Relacionado estrechamente con el adjetivo *sanctus*, sólo encontramos este término en dos pasajes, de los cuales únicamente en uno está tomado en una acepción cristiana.

A. Con sentido cristiano:

- VI,24,25: *sed eum potius, qui ad alienam felicitatem non attollat oculos, opes non admiretur, alienam mulierem sancte videat [...]; pax in animo eius perpetua versetur.* Lactancio afirma en este pasaje que los que no desean lo ajeno tienen paz en su alma.

B. Sin sentido cristiano:

- En I,11,12 al autor le interesa demostrar que Júpiter no es el Dios omnipotente y creador de todo, y para ello argumenta, entre otras cosas que desmienten su omnipotencia, que suele jurar solemnemente por la Laguna Estigia, lo que demuestra que el mismo Júpiter admite que hay un poder mayor que el suyo capaz de hacerle cumplir sus juramentos o de castigarlo en caso contrario: *idem per Stygiam paludem sanctissime [Iuppiter] iurat, "una superstitio superis quae reddita divīs"*.

CONCLUSIONES

El latín que Lactancio utiliza en sus *Institutiones Divinas* es básicamente el mismo latín que usaban los paganos. La principal diferencia lingüística consiste en la presencia de neologismos, sean préstamos o formaciones latinas. Sin embargo, observamos que estos neologismos que expresan nociones cristianas son mucho menos numerosos que los términos procedentes del latín común que se han cargado de un sentido cristiano.

En concreto, el estudio del vocabulario de contenido cristiano de la obra ha revelado lo siguiente:

1. Parece que Lactancio evita usar, por lo general, términos procedentes de otras lenguas para expresar nociones cristianas, ya que encontramos un número relativamente escaso de préstamos griegos¹ y tan sólo tres hebraísmos². Estos datos sugieren que el autor prefiere expresar los conceptos cristianos por medio del vocabulario latino existente y, por lo general, sólo recurre a los préstamos cuando es estrictamente necesario por motivos apologéticos. De hecho, encontramos algunos dobles, como *anastasis* y *resurrectio*, *baptismum* y *lavacrum* o *evangelium* y *annuntiatio*, en los que queda clara la preferencia del autor por los términos latinos.

2. Los neologismos formados con raíces, prefijos o sufijos latinos (cristianismos lexicológicos directos) son asimismo escasos³ en comparación con el resto del vocabulario que expresa nociones cristianas. Debemos tener presente que no se puede estar seguro de que estos términos sean creación de los cristianos, ya que es posible que se hubieran formado en la lengua coloquial común.

3. El grueso del vocabulario de contenido cristiano está

¹ *Anastasis, angelus, antichristus, antitheus, baptismum, Christus, daemon, daemniarches, diabolus, ecclesia, evangelium, paradisu, propheta, psalmus, catholicus, christianus, daemniacus, propheticus y prophetare.*

² *Messias, pascha y sabbatum.*

³ *Annuntiatio, circumcisio, nativitas, resurrectio, salvator, carnalis, corporalis, spiritalis, resanare, sordidare, vivificare y corporaliter.*

constituido por términos procedentes de la lengua pagana que se han cargado con un sentido cristiano (cristianismos semasiológicos). Son considerablemente más numerosos⁴ que los préstamos y los neologismos latinos, de manera que, como queda dicho, parece que podemos concluir que Lactancio prefería recurrir a estos términos antes que a los neologismos, a no ser que éstos fueran necesarios por algún motivo, como puede ser la falta de un término latino adecuado, la costumbre arraigada entre los cristianos de usar un determinado vocablo, etc. Una vez establecido este punto, el trabajo consistió en averiguar qué proceso siguió una palabra pagana para adquirir un sentido cristiano en las *Instituciones Divinas*. Dicho proceso resultó ser, evidentemente, muy sencillo, y consistía en los siguientes recursos:

A. Asignar al término pagano un adyacente de contenido cristiano:

a) Por medio de los genitivos *Dei* o *Christi*, o algún término que los represente, como los anafóricos, los posesivos o los demostrativos: *Christi nativitas et passio* (IV,15,30), *providentia Dei* (I,8,1; VII,9,11; I,2,2; I,2,3; II,8,12, etc.), *Dei cultor* (V,13,6; VI,18,4; VI,24,14, etc.), *populus Dei* (V,21,4; V,22,18; V,30,1, etc.), *testamentum suum [Dei]* (IV,12,11, etc.), *Dei religio* (VII,11,4, etc.), y otros.

b) A través de adjetivos cargados por sí mismos con un sentido cristiano:

- *Coelestis*: *Coelestis iustitia* (VII,1,3, etc.)
Coeleste praemium (VII,14,3, etc.)
Coelestis populus (VII,14,13, etc.)
Coeleste praeceptum (IV,22,4, etc.)
Coeleste lavacrum (VII,5,22)
Res coelestes (IV,26,7, etc.)
Coelestis doctrina (III,26,1), etc.
- *Sanctus*: *Sanctus spiritus* (IV,6,1; IV,11,1, etc.)

⁴ Ciento treinta y cuatro en total.

- Sanctum mysterium* (IV,12,11, etc.)
- Lex sancta* (VI,8,11, etc.)
- Religio sancta* (VII,26 (epílogo); IV,11,7, etc.)
- Sancti prophetae* (VII,26,8, etc.)
- Scriptura Sancta* (V,1,15, etc.)
- *Sacer*: *Sacrum unguentum* (IV,7,5)
- Sacrae voces* (IV,8,12)
- Scripturae Sacrae* (V,2,13), etc.
- *Divinus*: *Divinus spiritus* (IV,12,1, etc.)
- Divinum nomen* (II,1,6)
- Divina providentia* (II,8,51, etc.)
- Divina ratio* (I,1,6)
- Divina sapientia* (I,1,11)
- Divina claritas* (I,5,2)
- Divinum praemium* (V,18,10, etc.)
- Divina lex* (I,5,20; I,5,21, etc.)
- Divinum sacramentum* (VII,7,10, etc.)
- Divina arcana* (IV,27,20)
- Divina plebs* (IV,26,21), etc.
- *Iustus*: *Iustus populus* (V,2,5), etc.
- *Pius*: *Pia et religiosa cultura* (V,7,2)
- Pius cultus* (III,28,1) etc.

Y otros de la misma naturaleza.

B. Incluir el término en un contexto cristiano, ya que el contexto general de los pasajes determina que vocablos como *lavacrum*, *macula* y *nuntius* sean entendidos en unos pasajes como *bautismo*, *pecado* y *ángel*, y en otros, como *baño*, *mancha* y *mensajero*. De hecho, la comparación entre los pasajes en los que un mismo término de origen pagano está tomado en una acepción cristiana y aquellos en los que presenta una acepción pagana revela que los términos significaban más o menos lo mismo y lo único que variaba era el contexto, pagano o cristiano. Así ocurre con vocablos como *lex*, que puede aludir a la ley divina o a las leyes de los hombres, y con otros como *scriptura*, *religio*, *sacerdos*, *templum*, *sacrilegium*, *persona*, *magister*, *plebs*... El

estudio de estos términos indica que Lactancio no mostraba predilección por su empleo como cristianismos, ya que, en sentido cristiano, aparecen por lo general en un número de pasajes semejante a aquellos en los que no presentan un contenido cristiano, si bien hay que tener en cuenta que la obra estudiada trata sobre la doctrina cristiana, de forma que es lógico que algunos términos tengan preferentemente un sentido cristiano.

4. Lactancio hace un esfuerzo por expresar su fe con palabras comunes entre los paganos. Quizá lo haga por purismo o por la voluntad de hacerse entender por los paganos. En cualquier caso, a modo de conclusión general, se puede decir que la lengua usada por Lactancio en las *Instituciones Divinas* no parece distinta de la que usaban los paganos de su época.

5. Encontramos algunos cristianismos lexicológicos indirectos (neologismos sin sentido cristiano que aparecen sólo o por primera vez en autores cristianos) en la obra de Lactancio. Son poco numerosos⁵ y tampoco tenemos la seguridad de que hayan sido realmente acuñados por autores cristianos y que no sean términos coloquiales, existentes ya en la lengua común, puesto que son neologismos creados con raíces, sufijos y prefijos totalmente latinos. Por lo tanto, tampoco parece que se puedan aducir como prueba de que la lengua que usaban los cristianos era distinta del latín común.

⁵ *Perlatio* (V,22,3), *perspectio* (II,8,68), *corroboramentum* (III,12,35), *eluctatio* (III,2,1), *abominatio* (I,17,16), *adimpletio* (IV,20,5), *devoratio* (IV,20,9), *habitaculum* (I,5,6 y VII,5,13), *prostitutio* (V,8,7), *confectrix* (VII,11,5), *fabricatrix* (VII,5,9), *ineloquibilis* (VII,11,8), *tangibilis* (VII,11,8), *vestigabilis* (III,27,13), *vexatrix* (III,29,9), *illicibilis* (VII,27,1), *provocatrix* (VI, 18,19), *conditrix* (I,5,6), *corruptibilis* (II,3,14; II,6,6; II,8,68 y VI,25,7), *inexcogitabilis* (I,8,2), *interemptrix* (I,10,9), *leprosus* (IV,26,12), *litabilis* (I,21,25), *impassibilis* (I,3,23), *brutescere* (II,5,40), *deglabrare* (I,21,20) y *efferate* (IV,14,1).

BIBLIOGRAFÍA

1. EDICIONES DE LAS OBRAS DE LACTANCIO:

- V. Boella, *Divinae institutiones. De opificio Dei. De ira Dei*, (Coll. di class. della filos. crist. V), Florencia 1973.
- S. Brandt, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XIX: L.Caeli Firmiani Lactantii opera omnia*, Viena 1890 (Nueva York 1965).
- J.L. Creed, *Lactantius: De mortibus persecutorum*, (ed. y trad.) Oxford 1984.
- E. Heck - A. Wlosok, *Lactantius, Epitome divinarum institutionum*, Teubner. ed, Stuttgart-Leipzig 1994.
- H. Hrosa, *Divinae institutiones (Humanitas christiana II)*, Munich 1963.
- J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina, VI: Lactantii Institutiones Divinae*, París 1844.

2. TRADUCCIONES:

- G. Mazzoni, *Le divine istituzioni I-II*, Siena 1936-37.
- M.F. McDonald, *The divin institutes, (The fathers of the Church XLIX)*, Washington 1964.
- E. Sánchez Salor, *Instituciones Divinas*, (Gredos ed.) Madrid 1990.
- R. Teja, *Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid 1982.

3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- L. Alfonsi, "Problemi e orientamenti di letteratura cristiana antica latina", *Problemi e orientamenti critici di Letteratura*, Milán 1948.
- "Cultura classica e cristianesimo. L'impostazione del problema nel proemio delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio e nell'Ep. XVI di Paolino di Nola", *P and I* 8, 1966, 163-176.
- "Potuit esse verus Dei cultor... (Lattanzio, *Div. Inst.* VI 24,13). Sestio, Seneca e i Vangeli", *Athenaeum* 54, 1976, 175-6.
- "Gentilitas", *Museum criticum* 13-14, 1978-1979, 477-479.
- F. Amarelli, "Due recenti studi su Lattanzio", *SDHI* L, 1984, 474-479.
- P. Antin, "Mots vulgaires dans Saint Jérôme", *Latomus* 30, 1971, 708-9.
- J. Aymeric, "Notes sur le vocabulaire de Tertullien", *Les lettres chrétiennes* 2, 1880-1881, 446-448.
- E. De Backer, *Sacramentum. Le mort et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Lovaina 1911.
- D. Bailey, "Lactantiana", *VChr* 14, 1960, 165-169.
- G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, París 1948.

- J. Bastardas, "El latín de los cristianos: estado actual de su problemática", *BIEH* VII-2, 1973, 5-18.
- L. Bayard, *Le Latin de Saint Cyprien*, París 1902.
- P.F. Beatrice, "Le innovazioni semasiologiche nel greco e nel latino dei Cristiani", *Studia Patavina* 17, 1970, 390-404.
- V. Bejarano, "Un aspecto del latín de San Jerónimo. El uso de las conjunciones *quod*, *quia*, *quoniam*", *BIEH* 7, 19-26.
- A. Benoît - P. Prigent, "Les citations de l'Écriture chez les Pères", *RHPhR* 46, 1966, 161-168.
- A. Di Berardino, *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca 1991.
- D. Berge, "Spiritus", *Humanitas* 3, 1950-51, 215-258.
- I. Biffi, "Studi sull latino dei cristiani", *La scuola cattolica* 94, 269-276.
- A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954.
- *Manuel du latin chrétien*, Estrasburgo 1955.
- *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout 1966.
- *Lexicon latinitatis mediæ ævi, praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout 1975.
- F. Blatt, *Novum glossarium mediae latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC*, Copenhagen 1957-1985.

- A. Bolhuis, "Die rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen und Lactantius *Divinae Institutiones*", *VChr* 10, 1956, 25-32.
- M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, París 1890.
- S. Boscherini, "Sulla lingua delle primitive versioni latine dell'antico Testamento", *Atti. Accad. Toscana la Colombaria* 26, 1961-62, 209-229.
- R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinale de Tertullien*, París 1962.
- "La notion de bonheur dans le latin des Chrétiens", *Studia Patristica* 10, Berlín 1970, 177-182.
 - "L'influence de la Bible sur la langue latine", *Le monde latin antique et la Bible*, París 1985, 129-142.
- M. Brlek, "De vocis catholica origine et notione (Disquisitio historico-iuridica)", *Anthoianum* 38, 1963, 263-267.
- V. Buchheit, "Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern", *VChr* 36, 1982, 145-163.
- "*Scientia boni et mali* bei Laktanz", *GB* 8, 1979, 243-258.
- L.B. Bucklin, "Gloria", *NRFH* 8, 1954, 71-77.
- T. Burgos Nadal, "Concepto de *sacramentum* en Tertuliano", *Helmantica* 10, 1959, 227-256.
- G. Bussi-Trovabene, "Le antiche denominazioni degli edifici cristiani di culto", *Félix Ravenna* 7-8, 1974, 259-277.
- G. Calìò, *Il latino cristiano*, Bolonia 1965.

- C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, París 1678 (1840-1850).
- O. Casel, *Das Christliche Kultmysterium*, Ratisbona 1960.
- A. Ceresa-Gastaldo, *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma 1975.
- "De novis verbis latinis in priscis versionibus sacrorum librorum et ecclesiae patrum", *Latinitas* 1982, 43-50.
- L. Cilleruelo, "Nota sobre el término *sacramentum* en Lactancio", *Estudio Agustiniano* 6, 1971, 89-100.
- C. Codoñer, "Latín cristiano, ¿lengua de grupo?", *Nova Tellus* 3, 1985, 111-126.
- P. Colaclidès, "Note sur le sens de *praecipio*", *Glotta* 38, 1959-1960, 309-311.
- R. Coleman, "Vulgar Latin and the diversity of Christian Latin", *Latin vulgaire - latin tardif (Actes du I Colloque International sur le latin vulgaire et tardif, Pécs, 2-5 sept. 1985)*, Tubinga 1987, 37-52.
- M. Conde Salazar, *Estudio del léxico procedente de autores cristianos que pasa a ser usado por autores paganos* (Tesis Doctoral leída en la U.C.M.), Madrid 1989.
- F. Corsaro, *Lactantiana. Sul De mortibus persecutorum*, Catania 1970.
- *Philologia Christiana. Silloge di studi sull'antico cristianesimo*, Catania 1973.
- C. Couturier, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de Saint Augustin, Études Augustiniennes*, París 1953.

- O. Cullmann, "Le christianisme primitif et la civilisation", *Verbum Caro* 5, 1951, 57-68.
- Fr. Dalpane, *Nuovo lessico della Bibbia Volgata*, Florencia 1911.
- D. van Damme, "Grandeur et limites du latin des chrétiens", resumen en *REL* 49, 1971, 18-19.
- J. Dammig, *Die Divinae Institutiones des Laktanz und ihre Epitome*, Münster 1957.
- J. Daniélou, "La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif", *VChr* 2, 1948, 1-16.
- *Bible et Liturgie*, París 1951.
 - *Sacramentum Futuri*, París 1951.
- E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Brujas 1951.
- G. Devoto, *Storia della lingua di Roma*, Bolonia 1966.
- Diccionario de la Biblia*, Herder ed., Barcelona 1963.
- M. Dilworth, "The vocabulary of Christian Latin", *Clergy* 51, 1966, 349-369; 429-447.
- J. Doignon, "*Sacrum, sacramentum, sacrificium* dans le texte latin du livre de la Sagesse", *REL* 34, 1956, 240-253.
- "La scène évangélique du baptême de Jésus commentée par Lactance (*Div. inst.* 4,15) et Hilaire de Poitiers (*In Matth.* 2,5-6)", *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou*, París 1972.

- "Le placitum scatologique attribué aux Stoïciens par Lactance (*Institutiones divines* VII,20). Un exemple de contamination des modèles littéraires", *RPh* 51, 1977, 43-55.

H. Drexler, "Maiestas", *Aevum* 30, 1956, 195-212.

C. Egger, "De Caecilio Firmiano Lactantio Cicerone christiano", *Latinitas* 1, 1953, 38-53.

A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1932 (1967).

R. Estienne, *Thesaurus Linguae Latinae*, Basilea 1740-3 (Bruselas 1964).

J. Ferguson, "Aspects of early Christianity in North Africa", *Africa in classical antiquity* 9, 1969, 22.

A.L. Fisher, "Lactantius' Ideas Relating Christian Truth and Christian Society", *Journal of the History of Ideas* 43, 1982, 355-377.

J. Fontaine - M. Perrin, *Lactance et son Temps. Recherches actuelles. Actes du IVe colloque d'études historiques et patristiques*, Chantilly 21-23 septembre 1976, Paris 1978.

J. Fontaine, *La Letteratura latina cristiana*, Bolonia 1973.

- *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien: III-IV siècles*, Paris 1981.

A. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*, Padua 1854-1875 (1965).

G. Forti, "La concezione pedagogica in Lattanzio", *Helikon* 1, 1981, 622-644.

- E. Franceschini, "Latino dei cristiani e latino della Chiesa", *Scritti di filologia latina medievale*, Padua 1976, 36-47.
- O. García de la Fuente, "Sermo y verbum en la Biblia latina. Notas de semántica", *Actas del V Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1978.
- "Consideraciones sobre el influjo del hebreo en el latín bíblico", *Em* 49, 1981, 307-342.
 - "Términos del latín bíblico que designan *milagro*. Notas de semántica". *Athlon. Satur Grammatica in honorem F.R. Adrados*, Madrid 1984, 147-158.
 - "El latín bíblico y el latín cristiano en el marco del latín tardío", *AnMal* 10, 1987, 3-64.
 - "Consideraciones sobre el latín tardío", *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos I*, Madrid 1989, 367-382.
 - *Introducción al latín bíblico y cristiano*, Madrid 1990.
 - "El latín bíblico y el latín cristiano: coincidencias y discrepancias", *Actas del I Simposio de Latín Cristiano*, Salamanca 1990, 45-67.
- J. de Ghellinck, "Latin chrétien ou lange latine des chrétiens", *LEC* 8, 1939, 449-478.
- "Langue latine des chrétiens: quelques aperçus récents" *LEC* 13, 1944, 286 ss.
- H. Glaesener, "Les changements de signification dans Lactance", *Musée belge* 4, 1900, 26-37.

- "Les neologismes de Lactance", *Musée belge* 5, 1901, 293-315.

- H. Gölzer, *Étude lexicographique sur le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890.

- "Histoire du latin du IIIe au VIIe siècle", *Revue Internationale de l'Enseignement*, 1908, 97-129.

- *Le latin de saint Avite, évêque de Vienne*, Paris 1909.

- A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine*, Paris 1973.

- H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1948.

- A.G. Hamman - Y. Frot, "Note sur le mot *praestructio* et *praedicatio* chez Tertullien et Hilaire de Poitiers", *Augustinianum* 23, 1983, 531-533.

- A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig 1893.

- *Militia Christi*, Tubinga 1905.

- W. Havers, "Sprache und Konfession", *Sprache* 3, 1956, 160-167.

- M.A.G. Haykin, *The Spirit of God. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, *Supplements to Vigiliae Christianae* 27, Leiden 1994.

- W. Hoffmann, "Plebs", *RE* 21, 1951, 73-187.

- K. Holl, "Kultursprache und Volkssprache in der altchristlichen Mission", *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, Die alte Kirche*, Munich 1974, 389-396.

- H.A.M. Hoppenbrouwers, "Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance", *LCP* XV, Nimega 1961.
- A. Hudson-Williams, "Orientius and Lactantius", *VChr* 3, 1949, 237-243.
- J. Huhn, *Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius*, Münster 1928.
- A. Hus, *Docere et les mots de la famille de docere. Étude de sémantique latine*. Paris 1965.
- H. Jagielski, *De Lactantii fontibus*, Königsberg 1912.
- L. Jiménez Villarejo, "El calco semasiológico en las primeras traducciones bíblicas latinas", *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos* I, Madrid 1989, 485-490.
- H. Koch, "La lingua e lo stile di Novaziano", *Religio* 1937, 278-294.
- G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, Breslau 1879.
- A. Kolping, *Sacramentum Tertullianum*, Münster 1948.
- B.J. Knott, "The christian latin in the inscriptions", *VChr* 10, 1956, 65-79.
- P. Labriolle, "Histoire du mot *salvator*" *CRAI* 1937, 110-111.
- "Salvator", *ALMA* 14, 1939, 26-36.
- R. Lacandia, "Forme sentenziose in Lattanzio", *Vet Chr* 1967, 73-83.
- V. Lanfranchius, *De latina Christianorum lingua*, Turín 1868.

- H.J. Lawlor, "Notes on Lactantius", *Hermathéna* 12, 1903, 447-469.
- G. Lebacqz, "Les derniers Anténicéens", *Pour l'histoire du mot sacramentum* I, Lovaina-París 1924, 238-266.
- B. Lecureux, *Le latin, langue de l'Église*, París 1964.
- L. Leone, *Latinità cristiana. Introduzione allo studio latino cristiano*. Lecce 1971.
- G. Lieberg, "Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio", *RFIC* 102, 1974, 34-57.
- H. Limberg, *Quo iure Lactantius appelletur Cicero Christianus*, Monasterii Guestfalorum 1896.
- J. Loessl, "Religio, philosophia und pulchritudo. Ihr Zusammenhang nach Augustinus, *De vera religione*", *VChr* 47, 1993, 363-373.
- E. Löfstedt, *Philologisches Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Upsala 1911.
- *Arnobiana Textkritische und sprachliche Studien*, Lund 1917.
 - *Zur Sprache Tertullians*, Lund 1920.
 - *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins*, Lund 1926.
 - *Late Latin*, Oslo 1959.
- V. Loi, "Problema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio", *AFLC* 29, 1961-65, 37-96.

- "Il termine *mysterium* nella letteratura latina cristiana pre-nicena", *VChr* 18, 1964, 85-107.
- "Per la storia del vocabolo *sacramentum*: *sacramentum* in Lattanzio", *VChr* 18, 1964, 85-107.
- "I Valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio", *Salesianum* 27, 1965, 65-133.
- "*Populus Dei* - *Plebs Dei*. Studio storico-linguistico sulle denominazioni del Popolo di Dio nel latino paleo-cristiano", *Salesianum* 27, 1965, 606-628.
- "Il concetto di *iustitia* e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio", *Salesianum* 28, 1966, 583-624.
- "Il verbo latino *vivificare*", *AION-L* 7, 1966, 105-117.
- "Cristologia e soteriologia nella dottrina di Lattanzio", *Rivista di storia e letteratura religiosa* 4, 1968, 237-287.
- "La concorrenza tra aggettivo e genitivo adnominale nel latino di Lattanzio" *AION-L* 8, 1968, 87-111.
- "Note sulla terminologia battesimale latina", *Studia classica et orientalia Antonio Pagliaro oblata* III, Roma 1969, 67-84.
- *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, (Bibl. Theol. Salesiana) Zurich 1970.
- "Il 25 Marzo, data pasquale e la cronologia giovannea della passione in età patristica", *Ephemerides liturgicae* 85, 1971, 48-69.

- "La tipologia dell'agnello pasquale e l'attesa escatologica in età patristica", *Salesianum* 33, 1971, 187-204.

- "Lattanzio", *Gn* 44, 1972, 511-514.

- "Il libro quarto delle *Divinae Institutiones* fu da Lattanzio composito in Gallia?", *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, Utrecht-Amberes 1973, 61-79.

- "*Vetus Latina, testo occidentale* dei Vangeli, Diatessaron nelle testimonianze di Novaziano", *Augustinianum* 14, 1974, 201-221.

- "Il termine *arcanum* e la disciplina dell'arcano nelle testimonianze di Lattanzio", *Annali della Facoltà de Letteratura e Filosofia della Università de Cagliari* 37, 1974-75, 71-89.

- "L'interpretazione giuridica del *Testamentum* divino nella storia della salvezza (Dalla *Vetus Latina* a Lattanzio)", *Augustinianum* 16, 1976, 41-52.

- "Origini e caratteristiche della latinità cristiana", *BollClass*, Suppl.1, 1978.

- "La funzione sociale della *iustitia* nella polemica anti-pagana di Lattanzio", *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore II*, Bolonia 1981, 843-852.

J. Lorenzo, "Aportaciones al estudio léxico del latín de los cristianos", *Em* 44, 1976, 357-371.

P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (*Acta Seminarii Neotest. Upsaliensis* 10) Upsala 1942.

- S. Mariner, "La difusión del cristianismo como factor de latinización", *Trav. VI Congr. Intern. d'Études Classiques* 1976, 271-282.
- R.A. Markus, "Paganism, Christianity and the Latin Classics in the Fourth Century", *Latin Literature of the Fourth Century*, Londres 1974, 1-22.
- M. Martínez Pastor, "Algunas particularidades del latín cristiano de Rufino de Aquilea", *Durius* 1, 1973, 63-75.
- "La simbología y su desarrollo en el campo semántico de *lux* en Orígenes y Rufino", *Em* 41, 1973, 183-209.
 - "Latinidad del vocabulario de Rufino de Aquilea", *Helmantica* 25, 1974, 181-194.
 - "Transfondo exegético de la himnología latina cristiana", *Helmantica* 45, 341-347.
- S. Marsili, "La latinité chrétienne. Développement et introduction de la linge chrétienne", *Maison Dieu* 86, 1966, 127-140.
- T. Maslowski, "The opponents of Lactantius (*Inst.* VII,7-13)", *CSCA* 7, 1974, 187-213.
- H.B. Mattingly, "The origin of the name *Christiani*", *JThS* 9, 1958, 26-37.
- W. Matzkow, *De quibusdam vocabulis Italae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographicae*, Berlín 1933.
- P. McGuckin, "The Non-Cyprianic Scripture Texts in Lactantius' *Divine Institutions*", *VChr* 36, 1982, 145-163.

- *Researches into the Divine Institutes of Lactantius*, Durham 1980.

- R. Merkelbach, R. "Der griechische Wortschatz und die Christen", *Zeitschr. f. Papyr. und Epigr.* 18, 1975, 101-154.

- D. Michaélides, *Sacramentum chez Tertullien*, París 1970.

- G. M. Mir, "Latinitas Christianorum propria", *Latinitas* 9, 1971, 233-248; 20, 1972, 20 ss. y 180-200.

- Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1961 (I-II); 1965 (III); 1977 (IV).

- G. Molignoni, "Lattanzio apologeta", *Did* 1927, 117-154.

- A. Momigliano, *The conflict between paganism and christianity in the fourth Century*, Oxford 1977.

- P. Monat, *Lactance, Institutions Divines*, París 1986 (I-II); 1973 (V).

- *Lactance et la Bible*, París 1982.

- "Étude sur le texte des citations bibliques dans les *Institutions divines* de Lactance parmi les témoins des *Vieilles Latines*", *REA* 28, 1982, 9-32.

- P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, París 1901.

- A. Moreno, "El tratamiento de los nombres propios en los textos de *Vetus Latina* (1-2 Samuel)", *Em* 56, 1988, 271-287.

- "En torno al léxico latino del cristianismo primitivo: las traducciones de ἀμαρτία en la *Vetus Latina*", *CFC* 2, 1992, 111-127.

- *Las glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas (1-2 Reyes)*, Madrid 1992.

- M. Morreale, "Honor, fama y gloria. (A propósito de una monografía sobre el latín cristiano)", *RPF* 9, 1958-1959, 159-174.

- J.H. Moulton - G. Milligan, *The vocabulary of the greek Testament, from the papyri and other non literary sources*, Londres 1924.

- P. Mousterde, "Quelques mots de la langue chrétienne", *MUB* 38, 1962, 161-188.

- P. Nautin, *Lettres et Ecrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, París 1961.

- J.F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1954-1976.

- D. Norberg, "Contribution à l'étude du latin vulgaire", *Hommage à Max Niedermann*, Bruselas 1956, 251-257.

- E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig 1898 (1923).

- Ch. Ocker, "*Unius arbitrio mundum regni necesse est*. Lactantius' concern for the preservation of Roman society", *VChr* 40, 1986, 348-364.

- R.M. Ogilvie, *The library of Lactantius*, Oxford 1978.

- "Lactantius, *Div. inst.* 6,18,15-16", *VChr* 25, 1971, 56.

- "Four notes on Lactantius", *JThS* 26, 1975, 410-412.

- F. Ozanam, "Comment la langue latine devint chrétienne", *Oeuvres Complètes II*, París 1873, 133 ss.

- J. Perret, "L'originalité du latin chrétien", *Information Littéraire* 1, 1949, 143-148.
- M. Perrin, *Lactance. L'Ouvrage du Dieu Créateur. Sources Chrétiennes* 213, Paris 1974.
- *Homo christianus. Christianisme et tradition antique dans l'anthropologie de Lactance*, Amiens 1977.
 - *L'homme antique et chrétien (L'Anthropologie de Lactance)*, Paris 1981.
- H. Pétré, "Haeresis, Schisma et leurs synonymes latins", *REL* 15, 1937, 316.
- S. Pezzella, *Cristianesimo et paganesimo romano. Tertuliano e Minucio Felice*, Bari 1972.
- M. Philonenko, "Magister iustitiae. Note sur la christologie de Lactance", *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique (Mélanges M. Simon)*, Paris 1978, 227-231.
- R. Pichon, *Lactance. Études sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1901.
- G.B. Pighi, "Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo", *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milán 1937, 41-72.
- U. Pizzani, "Consistenza e limiti degli influssi locali su alcuni aspetti del pensiero teologico di Lattanzio", *Augustinianum* 19, 1979, 87-102.
- "Osservazioni sulla genesi della teologia della storia in Lattanzio", *Augustinianum* 16, 1976, 53-60.

- J.C. Plumpe, "Mors secunda", *Mélanges J. de Ghellinck* 1, Gembloux 1951, 387-403.
- A. De Prisco, *Il latino tardoantico e altomedievale*, Roma 1991.
- P. Puente Santidrián, *La terminología de la resurrección en Tertuliano*, Burgos 1987.
- A. Rahlfs, *Septuaginta, is est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1949 (3ª ed.).
- K. Rahner, *Il latino, lingua della Chiesa*, Brescia 1964.
- U. Rapallo, "Per una definizione diacronica e tipologica dei calchi ebraici nelle antiche versioni del *Levitico*", *Atti dell'Istituto Lombardo (Rend. Lett.)* 103, 1969, 369-437.
- "Calchi ebraici nelle antiche versioni del *Levitico* (Studio sui Settanta, La *Vetus Latina* e la *Vulgata*)", *Studi Semitici* 39, Roma 1971.
- F. Refoulé, "Immortalité de l'âme et résurrection de la chair", *RHR* 173, 1963, 11-52.
- L. De Regibus, *Lattanzio*, Turín 1928.
- I. Roca Meliá, "Latín cristiano y literatura cristiano-latina", *Unidad y Pluralidad (Actas del VI Congreso español de Estudios Clásicos, 1981)* II, Madrid 1983, 229-235.
- H. Rönisch, *Itala und Vulgata*, Marburgo 1875 (Hildesheim 1979).
- *Die Bibelübertragungen nach ihrem Wert für die lateinische Sprachwissenschaft*, Bremen 1891.

- P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Italica* , París 1751.
- E. Sánchez Salor, *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid 1986.
- L.A. Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta ed., Valladolid 1994
- J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Lateins* (*Latinitas Christianorum Primaeva* 1), Nimega 1932 (Bolonia 1977).
- "Le latin chrétienne devenu langue commune" *REL* 1934, 96-116.
- *Collectanea Schrijnen*, Nimega-Utrecht 1939.
- M. Simon, "Christianisme antique et pensée païenne, rencontres et conflits" *BFS* 38, 1959-1960, 309-323.
- M. Simonetti, "Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli", *MAL* s. 8ª, 4, 6, 1952, 341-485, 376 ss.
- H.F. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprianus*, Leipzig 1909.
- A. Souter, *A Glossary of later latin to 600 a.D.*, Oxford 1949 (1957).
- M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, París 1969.
- Th. Stangl, "Lactantiana", *RhM* 1915, 224-252.
- J. Stevenson, "The life and literary activity of Lactantius", *Studia Patristica* 1, 1957, 661-667.

- "Lactantius and the Hermetica", *Classical Review* 13, 1963, 80-81.

- L.J. Swift, "Arnobius and Lactantius. Two views of the pagan poets", *TAPhA* 96, 1965, 439-448.

- "Lactantius and the Golden Age", *AJPh* 89, 1968, 144-156.

- C. Tagliavini, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963.

- O. Tescari, "De Lactanti Div Instit. III,14,1 sq. adnotatiuncula", *GIF* 3, 1950.

- M. Testard, "Les premières éclosions du latin des chrétiens", *L'Information littéraire* 5, 1961, 199-205.

- *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*, Paris 1981.

- Thesaurus Linguae Latinae editus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum*, Leipzig 1900 sq.

- V. Väänänen, *Introduction au latin vulgaire*, Paris 1968.

- E. Valgiglio, *Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica*, Turin 1980.

- E. Della Vecchia, "Conversione di Lattanzio", *AIV* 86, 653-662.

- A.J. Vermeulen, *The semantic development of gloria in early-christian Latin (Latinitas Christianorum Primaeva 12)*, Nimega 1956.

- O. Weijers, "Some notes on *fides* and related words in medieval Latin", *ALMA* 40, 1975-76, 77-102.

- H. Weiss, "The *paganī* among the contemporaries of the first Christians" *JBL* 86, 1967, 42-52.
- A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960.
- Z. Yavetz, *Plebs and princeps*, Oxford 1969.
- J. Ysebart, "Propitiation, Expiation and Redemption in Greek Biblical Terminology", *Mélanges Ch. Mohrmann, Nouveau recueil*, Utrecht-Amberes 1973, 1-12.

ÍNDICE

| | |
|---------------------------------------|----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| PRIMERA PARTE: PRÉSTAMOS | 16 |
| I. <u>PRÉSTAMOS GRIEGOS</u> | 17 |
| A. NOMBRES | 17 |
| 1. <i>Anastasis</i> | 17 |
| 2. <i>Angelus</i> | 19 |
| 3. <i>Antichristus</i> | 23 |
| 4. <i>Antitheus</i> | 25 |
| 5. <i>Baptismum</i> | 26 |
| 6. <i>Christus</i> | 28 |
| 7. <i>Daemon</i> | 32 |
| 8. <i>Daemoniarches</i> | 35 |
| 9. <i>Diabolus</i> | 36 |
| 10. <i>Ecclesia</i> | 37 |
| 11. <i>Evangelium</i> | 41 |
| 12. <i>Paradisus</i> | 42 |
| 14. <i>Propheta</i> | 44 |
| 15. <i>Psalmus</i> | 47 |
| B. ADJETIVOS | 50 |
| 1. <i>Catholicus</i> | 50 |
| 2. <i>Christianus</i> | 51 |
| 3. <i>Daemoniacus</i> | 53 |
| 4. <i>Propheticus</i> | 55 |
| C. VERBOS | 56 |
| <i>Prophetare</i> | 56 |
| II. <u>PRÉSTAMOS DEL HEBREO</u> | 58 |
| NOMBRES | 58 |
| 1. <i>Messias</i> | 58 |
| 2. <i>Pascha</i> | 58 |
| 3. <i>Sabbatum</i> | 61 |

SEGUNDA PARTE: FORMACIONES LATINAS63

I. NEOLOGISMOS: CRISTIANISMOS LEXICOLÓGICOS DIRECTOS64

A. NOMBRES64

1. *Annuntiatio*64
2. *Circumcisio*65
3. *Nativitas*67
4. *Resurrectio*69
5. *Salvator*73

B. ADJETIVOS77

1. *Carnalis*77
2. *Corporalis*78
3. *Spiritualis*80

C. VERBOS82

1. *Resanare*82
2. *Sordidare*83
3. *Vivificare*83

D. ADVERBIOS87

Corporaliter87

II. CRISTIANISMOS SEMASIOLOGICOS88

A. NOMBRES88

1. *Adversarius*88
2. *Ara*90
3. *Arcanum*91
4. *Coelum*97
5. *Confessio*102
6. *Criminator*103
7. *Crux*104
8. *Cultus*109
9. *Devotio*112
10. *Discipulus*113
11. *Divinitas*116
12. *Doctrina*118
13. *Dominus*122

| | | |
|-----|----------------------|-----|
| 14. | <i>Fides</i> | 126 |
| 15. | <i>Gens</i> | 129 |
| 16. | <i>Gentilitas</i> | 133 |
| 17. | <i>Gloria</i> | 134 |
| 18. | <i>Grex</i> | 136 |
| 19. | <i>Haeresis</i> | 137 |
| 20. | <i>Hymnus</i> | 137 |
| 21. | <i>Inferi</i> | 139 |
| 22. | <i>Iudicium</i> | 143 |
| 23. | <i>Ius</i> | 146 |
| 24. | <i>Iustitia</i> | 149 |
| 25. | <i>Labes</i> | 155 |
| 26. | <i>Lavacrum</i> | 157 |
| 27. | <i>Lex</i> | 161 |
| 28. | <i>Littera</i> | 166 |
| 29. | <i>Lumen</i> | 172 |
| 30. | <i>Lux</i> | 175 |
| 31. | <i>Macula</i> | 177 |
| 32. | <i>Magister</i> | 178 |
| 33. | <i>Magisterium</i> | 182 |
| 34. | <i>Maiestas</i> | 184 |
| 35. | <i>Miles</i> | 186 |
| 36. | <i>Militia</i> | 187 |
| 37. | <i>Minister</i> | 189 |
| 38. | <i>Ministerium</i> | 192 |
| 39. | <i>Miraculum</i> | 193 |
| 40. | <i>Mysterium</i> | 196 |
| 41. | <i>Nuntius</i> | 201 |
| 42. | <i>Passio</i> | 201 |
| 43. | <i>Peccatum</i> | 205 |
| 44. | <i>Persecutor</i> | 209 |
| 45. | <i>Persona</i> | 210 |
| 46. | <i>Pietas</i> | 211 |
| 47. | <i>Plebs</i> | 214 |
| 48. | <i>Poenitentia</i> | 216 |
| 49. | <i>Populus</i> | 218 |
| 50. | <i>Praeceptum</i> | 222 |
| 51. | <i>Praedicatio</i> | 227 |
| 52. | <i>Praevaricator</i> | 230 |
| 53. | <i>Providentia</i> | 230 |
| 54. | <i>Regnum</i> | 235 |
| 55. | <i>Religio</i> | 238 |
| 56. | <i>Sacerdos</i> | 246 |
| 57. | <i>Sacerdotium</i> | 247 |
| 58. | <i>Sacramentum</i> | 249 |
| 59. | <i>Sacrarium</i> | 255 |
| 60. | <i>Sacrilegium</i> | 256 |
| 61. | <i>Salus</i> | 257 |
| 62. | <i>Sanctitas</i> | 260 |
| 63. | <i>Scriptura</i> | 260 |
| 64. | <i>Spiritus</i> | 264 |
| 65. | <i>Supplicium</i> | 272 |
| 66. | <i>Templum</i> | 273 |
| 67. | <i>Testamentum</i> | 277 |
| 68. | <i>Via</i> | 281 |
| 69. | <i>Virgo</i> | 283 |

B. ADJETIVOS

| | | |
|-----|--------------------|-----|
| 1. | <i>Coelestis</i> | 286 |
| 2. | <i>Cultor</i> | 292 |
| 3. | <i>Divinus</i> | 294 |
| 4. | <i>Fidelis</i> | 301 |
| 5. | <i>Haereticus</i> | 302 |
| 6. | <i>Immaculatus</i> | 303 |
| 7. | <i>Impius</i> | 304 |
| 8. | <i>Infernus</i> | 306 |
| 9. | <i>Iustus</i> | 308 |
| 10. | <i>Mediator</i> | 310 |
| 11. | <i>Mirabilis</i> | 311 |
| 12. | <i>Mysticus</i> | 314 |
| 13. | <i>Peccator</i> | 314 |
| 14. | <i>Perditor</i> | 315 |
| 15. | <i>Pius</i> | 316 |
| 16. | <i>Profanus</i> | 318 |
| 17. | <i>Religiosus</i> | 319 |
| 18. | <i>Sacer</i> | 320 |
| 19. | <i>Sacrilegus</i> | 323 |
| 20. | <i>Salutaris</i> | 324 |
| 21. | <i>Sanctus</i> | 325 |

C. VERBOS

| | | |
|-----|-------------------------------------|-----|
| 1. | <i>Annuntiare</i> | 331 |
| 2. | <i>Confiteri</i> | 331 |
| 3. | <i>Crucifigere - cruci affigere</i> | 333 |
| 4. | <i>Expiare</i> | 335 |
| 5. | <i>Illuminare</i> | 335 |
| 6. | <i>Maculare</i> | 338 |
| 7. | <i>Militare</i> | 338 |
| 8. | <i>Nuntiare</i> | 339 |
| 9. | <i>Peccare</i> | 341 |
| 10. | <i>Poenitere</i> | 343 |
| 11. | <i>Praecipere</i> | 344 |
| 12. | <i>Praedicare</i> | 346 |
| 13. | <i>Praedicere</i> | 349 |
| 14. | <i>Proclamare</i> | 352 |
| 15. | <i>Resurgere</i> | 354 |
| 16. | <i>Revelare</i> | 361 |

D. ADVERBIOS

| | | |
|----|------------------|-----|
| 1. | <i>Coelitus</i> | 364 |
| 2. | <i>Divinitus</i> | 365 |
| 3. | <i>Fideliter</i> | 366 |
| 4. | <i>Impie</i> | 367 |
| 5. | <i>Iuste</i> | 367 |
| 6. | <i>Pie</i> | 368 |
| 7. | <i>Religiose</i> | 369 |
| 8. | <i>Sancte</i> | 369 |

| | |
|--------------------|-----|
| CONCLUSIONES | 371 |
| BIBLIOGRAFÍA | 376 |
| ÍNDICE | 398 |